This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

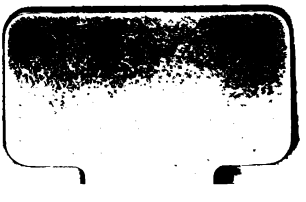
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

49. 1079.



Commentar

über

die Psalmen.

Von

E. W. Hengstenberg,
Dr. und Prof. der Theologie zu Berlin.

Zweiter Band.
Zweite Auflage.

Berlin, 1850.
Verlag von Ludwig Oehmigke.

BIBLIOTHECA BODLEIANA

er ist in articulo mortis, noch ein Augenblick, und er ist kein Object der göttlichen Hülfleistung mehr; von mächtigen und wüthenden Feinden rings umgeben, im Zustande völliger Erschöpfung und Auflösung, abgezehrt und abgemagert, schon lebendig todt, erwartet der Leidende, dem man schon, die Brücke zwischen ihm und dem Leben abbrechend, die Kleider ausgezogen und sie vertheilt hat, eben den Todesstreich. Die Bitte, welche, nachdem ihr in dieser Darlegung die letzte Grundlage gegeben worden (Gott kann nicht verlassen, V. 2—11, er würde verlassen, wenn er jetzt nicht hälfe, V. 13—19), in V. 20—22 entfaltet hervorbricht, geht zum Schlusse in die Zuversicht der Erhörung über, die nimmer fehlen kann, wo sie sich auf so soliden Fundamenten erhebt.

In dem letzten Theile, V. 23—32, schildert der Leidende die seligen Folgen seiner Errettung, die er im Glauben anticipirt, im Geiste über die Gegenwart erhoben, gegenwärtig schaut. Diese wahrhaft großartigen Folgen werden sich auf Alle ohne Unterschied erstrecken. Zuerst wird in Bezug auf sie der größte aller Unterschiede, der zwischen Israel und den Heiden aufgehoben. Unter Israel, V. 23—27, wird die Entfaltung der Herrlichkeit Gottes in der Errettung seines Knechtes den Glauben mächtig stärken, und alle Gläubigen mit anbetender Bewunderung eines solchen Gottes, mit Lebensmuth und Freudigkeit erfüllen: ihr Herz wird leben für immer durch diesen großen Erweis des Lebens ihres Gottes. Die Heiden, V. 28. 29, von einem Ende der Erde zum andern werden, diese herrliche Manifestation Jehovahs zu Herzen nehmend, sich anbetend zu ihm als dem allein wahren Gotte wenden, so daß, der der König der Erde ist, auch als solcher überall auf ihr erkannt werden wird. Dann wird, V. 30, der Unterschied der individuellen Umstände beseitigt: Arme und Reiche, Vornehme und Niedrige, Glückliche und Elende werden an dem Segen dieser Kundgebung

Theil nehmen und ihm anbetend dafür danken. Endlich in V. 31 u. 32 der Unterschied der Zeit: nicht blos in der Gegenwart wird diese Entfaltung der Gerechtigkeit und Treue Gottes das Lob und den Dienst Gottes befördern, sondern auch in der fernsten Zukunft.

Der Ps. zerfällt in drei Strophen, jede mit abgeschlossenem Inhalt und von gleicher Länge, zehn Verse enthaltend, V. 2—11, V. 13—22, V. 23—32. Zwischen der ersten und zweiten Str. ist ein V. eingeschaltet, welcher den Zusammenhang zwischen beiden vermittelt, von der einen zur andern herüberleitet.

Als Verf. des Ps. wird in der Überschrift David genannt, und selbst die De Wette'sche Skepsis muß zugestehen, daß sich dagegen nichts Entscheidendes einwenden lasse. Hitzig will Jeremias als Verf. geltend machen, aber seine Gründe sind nicht von der Art, daß eine eingehende Widerlegung an ihrer Stelle seyn würde. „Der etwas breite und zerflossene Styl des Jeremias" ist ihm mehr oder weniger mit allen schwer Angefochtenen, und denen, die aus der Seele solcher reden, gemeinsam. Die unbedingte Ursprünglichkeit unseres Ps. aber will für Jeremias als Verf. nicht passen. Charakteristische Stellen, in denen Jeremias mit unserem Ps. übereinstimmt, sind nicht vorhanden, und wäre dieß auch, so würde dieß noch gar nichts beweisen. Es wäre dann einfach anzunehmen, daß Jeremias auch hier seiner durchgängigen Weise gefolgt sey, sich an die älteren heiligen Schriften anzulehnen.

Schwieriger, wie die Bestimmung des Verf., ist die Bestimmung des Subjectes. Mehrere, von der Voraussetzung ausgehend, daß der in dem Ps. redend auftritt, kein anderer seyn könne als der Verf. selbst, haben gemeint, daß David der Leidende des Ps. sey. Dagegen erheben sich aber schon im ersten Theile, V. 2—22, unüberwindliche Schwierigkeiten. David befand sich nie in so großer Noth, wie die hier geschilderte; es

kam nie mit ihm dahin, daß seine Feinde seine Kleider unter sich theilten und um sein Gewand das Loos warfen; auch in der größten Hitze der Anfechtung in der Saulischen Zeit, an die man allein denken könnte, erblicken wir ihn nie in dem Zustande völliger Auflösung, Entkräftung und Abmagerung, der uns bei dem Subjecte unseres Ps. entgegentritt. Dazu kommt noch, daß, während in der Schilderung der Leiden Vieles enthalten ist, was nicht auf David paßt, sich dagegen kein einziger Zug vorfindet, welcher die Begebenheit irgend kenntlich machte, auf welche sich dieß Gebet Davids beziehen sollte. Völlig abentheuerlich aber erscheint diese Hypothese, wenn wir den zweiten Theil ins Auge fassen. Solche Folgen, wie die dort bezeichneten, unter andern die Bekehrung aller Völker der ganzen Erde zu dem wahren Gott, die Erfüllung der großartigen, den Patriarchen gegebenen Verheißung, konnte David unmöglich von seiner Errettung erwarten.

Was gegen David, spricht auch gegen jedes andere Israelitische Individuum, z. B. gegen Hiskias, auf den Jahn, und Jeremias, auf den Hitzig räth, Meinungen, die außerdem noch durch die Überschrift zurückgewiesen werden.

Wie unhaltbar die Beziehung auf David oder ein anderes Isr. Indiv. sey, das erhellt besonders daraus, daß alle die, welche sie behaupten, sich eines Theiles der in dem Ps. vorliegenden Thatsachen durch willkührliche Erklärung zu entledigen suchen, und also selbst Zeugniß wider sich ablegen. Welche Opfer muß z. B. Hofmann, die Weissagung und ihre Erfüllung Th. 1. S. 156, bringen, um seine Hypothese durchzusetzen, nach der der Ps. sich auf David in der 1. Sam. 23, 25. 26 geschilderten Lage beziehen soll! In dem ersten Theile enthält nach ihm der Ps. in seltsamer Mischung Wirkliches und Gedachtes, nach keinem andern Canon geschieden, als danach, wie es dem Urheber der Hypothese grade bequem ist. In der ersten Str. enthalten

V. 2 u. 3 Wirklichkeit, V. 8 u. 9 Phantaſie: „wie werden ſie den Gefangenen höhnen und ſein Gottvertrauen verſpotten.“ In der zweiten Str. enthalten V. 13—16 Wirklichkeit, V. 17—19, die ſich der angenommenen Lage durchaus nicht anpaſſen laſſen, Phantaſie: „Er ſieht ſich in V. 17—19 in ihrer Mitte, wie ſie an ſeiner abgezehrten Geſtalt ihre Luſt haben, und ſeine Kleider, da er dem Tode verfallen iſt, unter ſich theilen und ausſpielen.“ Gewiß eine ſeltſame Art, die Situation zu beſtimmen! In dem zweiten Theile wird die Bekehrung der Heiden losgeriſſen von ihrem Grunde und ihrer Veranlaſſung: „es wird die Zeit kommen, da ſich die Völker wieder auf Jehovah beſinnen und ihm zuwenden.“ Alles in V. 27—32 ſoll nur zeigen, „welch ein Gott es iſt, der auf dieſes Gebet gehört hat, und dem nun ſolche Lobpreiſung gezollt wird.“ Dagegen reicht ſchon der letzte V. hin, das: „ſie werden verkünden ſeine Gerechtigkeit, und daß er's gethan hat.“ Bei dem: ſie eſſen, in V. 30 wird im Intereſſe der Lostrennung der Wirkung von der Urſache, ergänzt: des Lebens Güter, willkührlich, da das Object des Eſſens nothwendig aus dem Vorhergehenden beſtimmt werden muß, und gegen V. 27.

Andere Verſuche, den Thatbeſtand durch Erklärung zu beſeitigen, ſind ſchon in der Chriſtol. 1, 1. S. 188 beſprochen worden. Unter die Zahl dieſer rechnen wir auch die Behauptung, die nach Venema's Vorgange vielfach ausgeſprochen iſt, der Leidende im Pſ. ſey noch nicht in der Feinde Gewalt, nur von ihnen nahe bedroht. Die St., die man dafür anführt, V. 12. 13. 21. 22, beweiſen nichts; denn die Nähe der Noth in V. 12 bildet nicht den Gegenſatz gegen ihre Anweſenheit, ſondern gegen ihre Ferne, die Noth iſt auch demjenigen nahe, der ſich mitten in ihr befindet; das: es umgeben mich viele Stiere u. ſ. w. paßt auch auf das ſchon ergriffene Schlachtopfer, welches die wuthentbrannten Feinde, jede Hoffnung der

Befreiung abschneidend, umringen, um ihm den Todesstreich zu geben, und V. 21 u. 22 zeigen nur, was sich schon von selbst versteht, daß dieser noch nicht gefallen ist. Dagegen aber sprechen V. 18 u. 19, wonach die Feinde den Leidenden bereits nackt ausgezogen haben, so daß seine Abmagerung seinen eignen Blicken offen liegt, und denen der Feinde, die sich an dem kläglichen Schauspiel weiden, und sich in seine Kleider getheilt. Mit Rosenmüller u. A. V. 19 blos auf den Vorsatz der Theilung zu beziehen, geht von allem Anderen abgesehen schon wegen des Zusammenhanges mit V. 18 nicht an, wo sich der Leidende bereits als nackt darstellt, und diejenigen, welche behaupten, V. 19 sey bildlich zu verstehen, wissen in der Verlegenheit gar nicht, was sie sagen.

Weit erträglicher ist die Hypothese (Jarchi, Kimchi, A.), unter dem Leidenden sey das Volk, oder der fromme Theil desselben zu verstehen. Es wird sich uns später ergeben, daß dieser Hypothese, was aber auch gewissermaßen von der Beziehung auf David gilt, Wahrheit zu Grunde liegt. Doch treten auch ihr, sobald der Ps. direct und ausschließlich auf das Volk bezogen wird, unübersteigliche Schwierigkeiten entgegen. Schon das muß bei der Beziehung auf das Ganze des Volkes auffallen, daß auch nicht die leiseste Andeutung darauf führt, unter der Rotte der Übelthäter, den Hunden, den Löwen, den Stieren speciell und ausschließlich heidnische Feinde zu verstehen. Der Gegensatz ist überall der allgemeine der Bosheit und der Gerechtigkeit, und es ist hier ebenso willkührlich, wie in allen ähnlichen Fällen, die in den Psalmen so häufig vorkommen, wenn man den rein sittlichen Gegensatz in einen nationalen verwandelt. Ferner, war das ganze Volk oder der fromme Theil desselben der Leidende, wie konnte dieser dann sagen, er wolle den Namen des Herrn seinen Brüdern verkündigen, inmitten der Gemeinde ihn loben, von ihm gehe aus sein Lob in

großer Verſammlung, er wolle ſeine Gelübde bezahlen vor denen, die ihn fürchten? Wie konnte er die Gottesfürchtigen, den ganzen Saamen Jakobs, den ganzen Saamen Iſraels, ſich ihnen gegenüberſtellend, ermahnen den Herrn zu loben für das, was er an ihm gethan? Wie konnte er den Sanftmüthigen, denjenigen, welche den Herrn ſuchen, den bloßen Mitgenuß des zunächſt ihm ertheilten Heiles, die bloße Kräftigung ihres Glaubens aus demſelben verſprechen? Der ganze Abſchnitt V. 23—27 iſt von jener Hypotheſe aus unbegreiflich; er weiſt jede Anſicht zurück, welche den Inhalt des Pſ. dem Gebiete der individuellen Aneignung völlig entrückt. Gegen ſolche Anſichten ſpricht auch das ſtarke Hervortreten desjenigen, was zunächſt dem Individuum angehört, der Leidende ſpricht von ſeiner Mutter, ſeinem Herzen, ſeiner Zunge, ſeinem Gaumen, ſeinen Händen, ſeinen Füßen u. ſ. w., ein Grund, der ſeine Bedeutung nur dann verlieren würde, wenn beſtimmte Kennzeichen darauf führten, daß wir es mit einem Collectivum zu thun haben.

Die eigentlich herrſchende Anſicht war von jeher in der chriſtlichen Kirche die, daß ſich der Pſ. direct und ausſchließlich auf Chriſtum beziehe. Es gereut den Verf. keineswegs, daß er ſich zu dieſer Anſicht in der Chriſtologie bekannt hat. Sie war unter den damals vorhandenen, auf die er zunächſt gewieſen war, die leichteſte und natürlichſte, und er würde keinen Augenblick anſtehen, ſich auch jetzt noch zu ihr zu bekennen, wenn eben nur unter ihnen zu wählen wäre, wie er damals, noch wenig ſelbſtſtändig in die Tiefen des A. T. eingedrungen, meinte. Außer den ſchon beſprochenen Anſichten lag damals nur noch eine vor, die von Calvin, Melanchthon, Amyraldus u. A. vorgetragene, neuerdings noch von Stier und Umbreit gebilligte typiſch-meſſianiſche. David, wird nach ihr behauptet, indem er auf Grund einer beſonderen Bedrängniß zum Herrn flehte, verſetze, vom prophetiſch-meſſianiſchen Geiſte gehoben, ſein

eigenes Weſen in das zum Höchſten geſteigerte Leiden des gehofften Meſſias und rede als gegenwärtiges Vorbild des in Zukunft erſcheinenden Erlöſers. Obgleich der Verf. das Streben, den Gründen, welche für die entgegengeſetzte Erkl. ſprechen, gerecht zu werden, bei dieſer Anſicht anerkennt, ſo muß er ſie doch auch jetzt noch als einen mißlungenen Verſuch der Vermittlung betrachten. Eine ſolche Geneſis des Pſ. erſcheint ihm noch immer als pſychologiſch undenkbar. Wie David ſein Bewußtſeyn zu dem ſeines Stammes erweitern konnte, dieß läßt ſich ſehr gut denken, nicht aber, ohne Störung des Seelenlebens, ein Überſchwanken von der eignen Perſönlichkeit zu einer andern.

Indeſſen bietet die direct und ausſchließlich meſſ. Erkl. doch immer auch noch ſolche Schwierigkeiten dar, daß man auch bei ihr ſich nicht vollkommen befriedigt fühlt, vielmehr innerlich getrieben wird, ſich noch nach einer andern Erkl. umzuſehen, bei der ſich das exegetiſche Gewiſſen vollkommen beruhigen kann. Nicht ohne Härte wird angenommen, daß der Meſſias hier ohne alle Bezeichnung ſeiner Perſon redend eingeführt werde, vgl. was wir in d. Bez. zu Pſ. 16 bemerkten. Der Pſ. berührt ſich ferner ſo nahe mit einer Reihe anderer, welche die Leiden der Gerechten überhaupt zum Gegenſtande haben, daß es ſehr mißlich erſcheint, ſeinen Zuſammenhang mit dieſen zu zerſtören und ihn zu ſehr zu iſoliren. Endlich, was im zweiten Theile von den Folgen der Errettung des Leidenden geſagt wird, iſt zwar allerdings viel zu großartig, als daß es ſich auf die Verhältniſſe eines einzelnen Iſraelitiſchen Individuums, viel zu perſönlich, als es ſich direct und ausſchließlich auf die Verhältniſſe des Volkes beziehen könnte: auf der andern Seite aber ſträubt ſich auch das exegetiſche Gefühl dagegen, daß man, alle andern Realiſirungen der Idee, daß nichts mehr zur Verherrlichung Gottes diene, nichts kräftiger die Gemüther zu ſeinem Dienſte erwecke und antreibe, als die Er-

rettung der leidenden Gerechtigkeit, zeigen ſie ſich nun in den Führungen Einzelner oder der ganzen Gemeinde, beſeitigend, Alles ausſchließlich auf die Realiſirung dieſer Idee in Chriſto beziehe. Die mächtige Einwirkung z. B., welche die faſt wunderbare Errettung Davids aus der Hand Sauls auf die Belebung der Gottesfurcht ausüben mußte, dann Thatſachen, wie die in Ex. 18, 9 ff.: „und es freute ſich Jethro über all das Gute, das der Herr Iſrael gethan, daß er ſie errettet aus der Hand Ägyptens. Und Jethro ſprach: geprieſen ſey der Herr, welcher euch errettet aus der Hand Ägyptens. Jetzt weiß ich, daß groß iſt der Herr vor allen Göttern," in 2. Chron. 32, 23: „und viele brachten (nachdem ſich der Herr durch die Errettung des gerechten Hiskias von ſeinen Feinden verherrlicht hatte) Gaben dem Herrn nach Jeruſalem und Koſtbarkeiten an Hiskias, den König von Judah, und er ward erhaben in den Augen aller Heiden nachdem," in Dan. 3, 28 berichteten, gehören ſo offenbar in den Bereich des zweiten Theiles, daß man ſich bei *einer* Erkl., welche ſie ganz außer Zuſammenhang mit ihm ſetzt, kaum beruhigen kann.

Während ſo alle vorhandenen Erkl. von mächtigen Schwierigkeiten gedrückt werden, ſehen wir uns auf einmal dem Gebiete der Verlegenheit und des Zwanges völlig entnommen, ſobald wir den Pſ. auf die ideale Perſon des Gerechten beziehen, die in den Pſalmen häufiger redend auftritt, wie jede andere, ſo daß nur Unkunde gegen dieſe Erkl. den Vorwurf der Willkührlichkeit erheben könnte. Bei dieſer Beziehung gelangt die Wahrheit, welche jeder unter den vorhandenen zu Grunde liegt, zu ihrem Rechte, und zugleich werden die Schwierigkeiten, welche jeder unter ihnen entgegenſtehen, vermieden. Die Sache ſtellt ſich bei dieſer Erkl. ſo. David verfaßte dieß Lied, wie ſeine meiſten andern, auf Grund ſeiner eignen in dieſem Punkte ſo ſehr reichen Erfahrung von Anfang an zum Gebrauche

der Gemeinde. Wie der Gerechte in dieser Welt der Sünde viel leiden muß, wie aber der Herr, wenn es aufs äußerste gekommen, ihn herrlich errettet, und wie das Leiden, durch die Entfaltung der göttlichen Herrlichkeit in der Errettung, in dem Siege über die gottlose Welt, zur Verherrlichung Gottes, zur Heiligung seines Namens dient, und das Kommen seines Reiches befördert, das ist sein Thema. Jeder einzelne Gerechte konnte sich den Trost des Ps. insofern aneignen, die Realisirung der in ihm ausgesprochenen Hoffnungen in seinen Führungen insofern erwarten, als die Wirklichkeit bei ihm der Idee entsprach, als er das Ideal des Gerechten persönlich darstellte. Ebenso konnte auch die Gemeinde der Gerechten, das Volk des Bundes bei allen allgemeinen Leiden aus ihm Trost, die Zuversicht schöpfen, daß die höchste Spitze des Leidens zugleich sein Wendepunkt seyn, und daß die Saat der Thränen eine reiche Erndte der Förderung des Reiches Gottes hervorbringen müsse. Bei alle dem aber behielt bis auf Christum der Ps. im Ganzen und Großen den Charakter einer unerfüllten Weissagung. Nach dem Maaße der Gerechtigkeit richtete sich immer auch das Maaß des Heiles, der seligen Folgen für das Reich Gottes. Jede vorläufige Erfüllung wies zugleich vorwärts auf eine erst in Zukunft bevorstehende vollkommne. Von Gemüthern, in denen überhaupt die Hoffnung auf den Messias lebendig war, konnte diese nur in ihm erwartet werden. Die vollkommenste Gerechtigkeit gehört so nothwendig zu dem Begriffe des Messias, daß dieser ohne klares Bewußtseyn um dieselbe gar nicht vorhanden seyn kann. Finden wir nun hier die Gerechtigkeit und das schwerste und tiefste Leiden, aus der natürlichen Feindschaft der gottlosen Welt entspringend, als nothwendig mit einander verbunden gesetzt, so zeigt sich gleich, daß auch der Messias, wenn der Gerechte, zugleich der Leidende seyn mußte. Und wenn hier ferner an die leidende Gerechtigkeit so erhabenes Heil ge-

knüpft wird, ſo zeigt ſich, daß dieß Heil im höchſten und vollſten Sinne demjenigen ertheilt werden mußte, der zuerſt die Idee der leidenden Gerechtigkeit vollkommen darſtellte. Endlich, da nach dem Maaße des Heiles ſich das Maaß der Verherrlichung Gottes richtet, ſo konnte dieſelbe in dem Umfange und der Tiefe, wie ſie hier geſchildert wird, erſt in den Zeiten des Meſſias eintreten.

Wir können aber füglich annehmen, daß der Pſ. noch in einem näheren und directeren Verhältniß zu Chriſto ſteht. Da David erweislich in einigen Pſ., die ſich auf den leidenden Gerechten beziehen, neben dem Einzelnen und dem Volke zugleich ſeinen Stamm vor Augen hatte, vgl. zu Pſ. 102, ſo hindert nichts anzunehmen, daß dieß auch hier der Fall ſey, und es liegt dieß um ſo näher, da mit dem Geſchlechte Davids ſich der unmittelbar vorhergehende Pſ. beſchäftigt. *) Nach ſeinen eignen Erfahrungen konnte es David nicht zweifelhaft ſeyn, daß auch ſeinem Stamme, ungeachtet der herrlichen Verheißung, ſchwere Leiden bevorſtanden. Aber ſeine eignen Erfahrungen weiſſagten auch dieſen Leiden einen herrlichen Ausgang. — Ferner, ſteht es feſt, daß David Chriſtum als Den erkannte, in dem ſein Stamm gipfelu, in dem ſich ſeine perſönliche Erfahrung in Leid und Herrlichkeit in dem großartigſten Maaßſtabe wiederholen werde, ſo kann nicht gezweifelt werden, daß er ihn auch hier mit klarem Bewußtſeyn, obgleich nicht ausſchließlich, vor Augen hatte, vgl. IV, 2, S. 313.

Daß durch dieſe Auffaſſung allen Beziehungen des N. T. auf unſern Pſ. (vgl. Matth. 27, 39. 43. 46. Mr. 15, 34. Joh. 19, 24. Hebr. 2, 11. 12, und über d. St. Chriſtol. S. 176 ff.,

*) Es iſt nicht zufällig, daß Pſ. 22 auf Pſ. 20. 21 folgt. Sehen wir dort das Davidiſche Königthum in ſeiner Herrlichkeit, ſo tritt es uns hier in ſeinem Leiden entgegen, das von Gott zuletzt herrlich gewandt wird. Delitzſch: tanquam imago noctis imaginat diei.

und außerdem noch Matth. 28, 10. Joh. 20, 17, wo der Herr nach ſeiner Auferſtehung mit bedeutſamer Beziehung auf V. 23 die Jünger ſeine Brüder nennt) ihr Recht geſchieht, liegt am Tage und tritt beſonders hervor, wenn wir die übrigen Citate in der Leidensgeſchichte aus den Pſ. ins Auge faſſen. Keins von dieſen bezieht ſich auf einen Pſ. direct und ausſchließlich meſſianiſchen Gehaltes. Pſ. 69, der nächſt dem unſrigen am meiſten hervortritt, enthält Züge, die auf Chriſtum gar nicht paſſen — die ſtarke Hervorhebung der Sündhaftigkeit des Leidenden —, und die den Gedanken ganz ausſchließen, daß der Herr und die Apoſtel ihn direct und ausſchließlich meſſianiſch gedeutet haben. Darauf muß freilich noch hingewieſen werden, wie die göttliche Vorſehung die Umſtände alſo fügte, daß die innere Conformität des Leidenden unſers Pſ. mit Chriſto auch äußerlich ſichtbar wurde. Der Pſ. würde an Chriſto erfüllt ſeyn, wenn auch die Vorübergehenden nicht grade das Haupt geſchüttelt, die Spottenden nicht grade aus ihm entnommene Worte geſprochen hätten, wenn man ſich auch nicht in ſeine Kleider getheilt, und um ſein Gewand das Loos geworfen hätte. Aber die frappante Übereinſtimmung in dieſen einzelnen Umſtänden mußte als Wegweiſer dienen zu der verborgenen inneren Übereinſtimmung. Denſelben Zweck, dem dieſe geheime Leitung der göttlichen Vorſehung diente, hatte auch Chriſtus vor Augen, indem er ſeine erſten Worte am Kreuze aus dem Anfange unſ. Pſ. entlehnte, und noch in ſeinem letzten Worte auf das letzte Wort unſ. Pſ. hinwies, dadurch nachdrücklich andeutend, daß der ganze Pſ. jetzt in Erfüllung gehe.

Fragen wir, was unſerm Pſ., den Strauß, wenn auch ſchlecht gemeint, doch bezeichnend das Programm der Kreuzigung Chriſti nennt, ſolche hohe Ehre verſchaffte, was dazu veranlaßte, ihn aus der Mitte ſo vieler anderer ähnlicher hervorzuheben, die ebenfalls den Kampf der Gerechten in der Welt der

Sünde, und die Errettung, die der Herr ihnen gewährt, besingen, also sämmtlich ebenfalls indirecte Weissagungen auf Christum sind, in Bezug auf den jedes Leiden vorbedeutend war, das einen Gerechten wegen seiner Gerechtigkeit traf, jedes Heil, welches einem Gerechten wegen seiner Gerechtigkeit zu Theil wurde, so kommt hier, abgesehen davon, daß David selbst wahrscheinlich in dem bestimmten Bewußtseyn gesungen hat, daß, was er von dem Gerechten sagt, seine vollste Erfüllung in Christo finden werde, besonders ein dreifaches Moment in Betracht. Zuerst, was Umbreit hervorhebt: „Unter den vielen Ps., welche von der Verfolgung der Frommen durch die Feinde reden, ist keiner, der alle Schmerzen und Martern der Leidenden im Kampfe mit der gottlosen Welt in den Rahmen eines einzigen Bildes so eindringlich und gewaltig zusammendrängte, wie dieser.“ Dann stehen diejenigen Ps., welche ursprünglich sich auf ein einzelnes leidendes Individuum beziehen, um einen Grad weiter von der directen mess. Weissagung ab, als der unsrige, der gar keiner vorhergehenden Loslösung der Idee von dem Individuum bedarf. Ebenso liegt die Hervorhebung der mess. Beziehung auch bei denjenigen Ps. weniger nahe, in denen zwar auch der Gerechte redend eingeführt wird, aber mit Berücksichtigung seiner Mängel und Schwächen, welche hier wegfällt. Endlich, in keinem Ps. werden die Folgen, welche aus der Errettung des Gerechten hervorgehen, in so großartigen Zügen und so umfassend geschildert, wie hier.

V. 1. Dem Sangmeister über die Hindinn der Morgenröthe ein feines Lied von David. Das על אילת השחר ist sehr verschieden erklärt worden. Eine ganze Anzahl von Erkl. wird aber durch die einfache Bemerkung, daß das אילה überall, wo es vorkommt, Hindinn bedeutet, und daß es willkührlich ist, es hier anders zu deuten, so entschieden beseitigt, daß es unnö-

thig ist, sie auch nur anzuführen. Die Bed. des אַיָּלֶת ist ebenso gesichert: alle Auslegungen, die es nicht durch Morgenröthe erkl., sind von vornherein zu verwerfen. Diejenigen nun, welche sich an den gesicherten Sprachgebrauch halten, nehmen meist an, daß diese Worte entweder der Anfang eines Liedes od. eine Stelle aus demf. seyen, nach dessen Melodie der Ps. abzusingen war: auf die Weise: die Hindinn der Morgenröthe. Diese gehen wieder insofern auseinander, als die einen an eine eigentliche Hindinn denken, die andern dagegen (z. B. Gesen. in dem thes., Keil in Hävernick's Einl. S. 117) annehmen, daß die Hindinn der Morgenröthe dichterische Bezeichnung der aufgehenden Sonne sey, welche letztere Annahme ohne alle Analogie im Hebräischen ist, und einen sehr schwachen Stützpunkt daran hat, daß Arabische Dichter die Morgensonne das Reh nennen, der Talmud gar gradezu die Hindinn der Morgenröthe, da die letztere Benennung nicht etwa unabhängig neben unserer St. hergeht, sondern offenbar aus ihr geflossen ist. Die ganze Erkl.: nach der Weise u. s. w., aber hat das gegen sich, daß auch nicht ein einziger gesicherter Fall vorliegt, wo in der Überschrift ein anderes Lied angeführt würde, nach dessen Melodie ein Ps. abzusingen. Nur im äußersten Nothfall also dürfen wir uns zur Annahme dieser Erkl. entschließen. Vor Allem aber müssen wir, ehe wir dieß thun, untersuchen, ob nicht die Worte als Bezeichnung des Gegenstandes des Liedes gefaßt werden können. Bei der nähern Untersuchung ähnlicher dunkler und räthselhafter Angaben in den Überschriften, namentlich solcher, die mit עַל eingeführt werden, ergibt sich fast immer, daß sie so zu deuten sind, und namentlich bei den Davidischen Ps. liegt eine solche Bezeichnuug sehr nahe, da David eine ganz besondere Vorliebe für solche räthselhafte Bezeichnungen des Inhaltes und Gegenstandes in den Überschriften hatte. Es wird sich nun nicht läugnen lassen, daß die Hindinn ein sehr passendes Emblem des lei-

denden und verfolgten Gerechten ist, der uns in dem Ps. entgegentritt. Auf der einen Seite erscheinen Hirsch od. Hindinn und Reh mehrfach als Bild der Verfolgten und Getödteten, vgl. 2. Sam. 1, 19, wo David selbst von Jonathan: „das Reh, o Israel, ist auf deinen Höhen durchbohrt," Mich.: comparatur Jonathan cum capreа, a venatoribus confossa, Prov. 6, 5: „errette dich, wie ein Hirsch aus der Hand, und wie ein Vogel aus der Hand des Voglers," Jes. 13, 14; auf der andern Seite sind Hindinn und Reh Bild der Lieblichkeit, vgl. Gen. 49, 21. Prov. 5, 19. Hohesl. 2, 7. 9. 8, 14, bei den Arabern gradezu Bild der Unschuld, namentlich der verfolgten. Bei Meidani Th. 1. N. 148 Freytag, findet sich ein Sprüchwort: eum invadat malum, non dorcadem, ihn, den nicht Unschuldigen, Gerechten, und Ferazadak bei Freytag z. d. St. sagt bei der Nachricht von dem Tode eines seiner Feinde: dico ei, cum ejus mors mihi nuntiata esset: ei, non dorcadi albae in arenarum tumulo (accidat). Man wird um so weniger Ursache haben, von vornherein gegen diese Deutung mißtrauisch zu seyn, da David auch sonst Bezeichnungen für den Leidenden und Verfolgten aus der Thierwelt nimmt, vgl. 1. Sam. 26, 20: „der König Israels geht aus zu suchen einen Floh, wie man verfolgt das Rebhuhn auf den Bergen," 24, 15: „gegen wen zieht aus der König Israels, wen verfolgst du? einen todten Hund, Einen Floh?" und die der unsrigen ganz analoge Überschrift von Ps. 56: „über die stumme Taube unter den Fremden." Zeigen schon die bis jetzt angeführten Gründe, daß es wenigstens sehr nahe liegt, unter der Hindinn die leidende Unschuld zu verstehen, so wird dieß über allen Zweifel dadurch erhoben, daß die Bösen und Verfolger in diesem Ps., zu dessen eigenthümlicher Physiognomie grade die Thiersymbolik gehört, unter dem Bilde der Hunde, der Löwen, der Stiere, der Büffel erscheinen. In der Überschrift eines solchen Ps. muß man von vornherein eine

Bezeichnung des Leidenden erwarten, welche der der Verfolger entspricht, um so mehr, da eine solche in dem Ps. selbst nicht vorkommt. Einen speciellen Grund für die Richtigkeit dieser Erkl. gewährt noch das אילותי, meine Stärke, in V. 20, ein ἅπ. λεγ., das von dem S. zum Behufe der Anspielung auf die Überschrift gebildet zu seyn scheint. Die אילה hat zwar den Namen von der Stärke, aber die Sache fehlt ihr; kraftlos ist sie den Angriffen der Hunde, der Löwen, der Büffel preisgegeben. Aber die Stärke, die sie in sich nicht hat, besitzt sie im Herrn, und dieser muß ihr, der Schwachen zu Hülfe eilen. Bei jeder andern Erkl. bleibt das Verhältniß des שחרות zu dem אילה, das doch so offenbar stattfindet, unerklärt. Übrigens zeigt dieß Verhältniß zugleich, daß die Überschrift von dem Verf. selbst ausging und bildet also einen Beweis für die Ursprünglichkeit der Überschriften überhaupt. Auf dasselbe Resultat führt auch schon das ebenfalls im sichtbarem Zusammenhange mit der אילה stehende אלי, אלי, eig. mein Starker, womit der Ps. sogleich beginnt, und ebenso der Umstand, daß die symbolische Bezeichnung des Leidenden in der Überschrift so genau den symbolischen Bezeichnungen der Feinde in dem Ps. selbst entspricht. Alle diese Beziehungen sind so zart und sinnig, daß sie wohl nur von dem Verf. selbst herrühren können. — Bisher haben wir uns nur mit dem: über die Hindinn, beschäftigt, und den Zusatz: der Morgenröthe, ganz außer Acht gelassen. Nach der gewöhnlichen Annahme derer, welche die Überschrift auf den Gegenstand des Ps. beziehen, soll die Hindinn insofern als der Morgenröthe angehörig bezeichnet werden, als sie frühmorgens gejagt wird. Allein diese Beziehung liegt zu fern, als daß zu ihrer Bezeichnung eine so kurze Andeutung genügt hätte. Die einzig legitime Erkl. ist die, welche sich auf den anderweitigen bildlichen Gebrauch des Morgenrothes gründet. Denn daß das Morgenroth hier bildlich stehe, müssen wir schon

nach der Analogie der Hindinn erwarten. Das Morgenroth nun ist stehendes Bild des nach dem Unglück wiederaufgehenden Glückes. So Jes. 58, 8: „dann bricht hervor gleich dem Morgenroth dein Glück,“*) vgl. V. 10: „dein Licht geht auf in der Finsterniß und dein Dunkel gleich dem Mittag,“ Jes. 47, 11: „und es kommt über dich Böses, dessen Morgenröthe du nicht kennst,“ 8, 20. Hos. 6, 3. 10, 15. 2. Sam. 23, 4. Danach nun würde sich das Wort hier auf den glücklichen Ausgang beziehen, s. v. a. der leidende Gerechte, dem Heil zu Theil wird. Eine Überschrift, so passend, so genau dem Inhalte conform, wie sie nur gedacht werden kann. Auf das: der Morgenröthe, hier weist die von den Evangelisten so geflissentlich hervorgehobene Thatsache hin, daß Christi Auferstehung grade zur Zeit der Morgenröthe erfolgte, ein sicher nicht bedeutungsloser Umstand.

Die erste Abtheilung des ersten Theiles beginnt in V. 2 und 3 mit der klagenden Frage und fragenden Klage: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, in deren Begründung zuerst in V. 4—6 nachgewiesen wird, daß Gott gegen den Leidenden, den er dem Untergange preisgebe, ganz anders verfahre, wie er sich in den Führungen der Seinen durch die ganze Vorzeit gezeigt habe, dann in V. 7—11 auf den Contrast hingewiesen, in dem die in V. 7—9 geschilderte verzweifelte Lage gegen die Thatsachen steht, welche bekunden, daß Gott, wie Jener, auch des Leidenden Gott sey, an welche Ausführung sich dann in V. 12 die Bitte schließt, daß Gott die nachgewiesene Abnormität beseitigen, nicht von dem Leidenden ferne seyn, ihn nicht verlassen möge.

---

*) Dorsch.: matutinae lucis s. aurorae mentionem facit propter matutinae lucis amoenitatem itemque propter vicissitudinis ad tenebras proxime dissipatas gratiam.

Die Zehnzahl der erſten Strophe wird getheilt durch die fünf, die das erſte Mal in die zwei und drei zerfällt, das zweite Mal in die drei und zwei.

V. 2—6. — V. 2. Mein Gott, mein Gott, warum haſt du mich verlaſſen, fern von meinem Heil, den Worten meines Geſtöhnes. V. 3. Mein Gott, ich rufe bei Tage und nicht antworteſt du, und bei Nacht und nicht wird Schweigen mir. — V. 4. Und du biſt heilig, thronend auf Iſraels Lobe. V. 5. Auf dich vertrauten unſere Väter, vertrauten und du errettete ſie. V. 6. Zu dir ſchrieen ſie und wurden erlöſt, vertrauten auf dich und wurden nicht beſchämt. — Es kommt bei dem erſten Gl. von V. 2 Alles darauf an, den Begriff des Verlaſſens zu beſtimmen. Dieß kann hier nur ein gänzliches und völliges Aufgeben bezeichnen. Denn die Anfechtung iſt völlig zu Ende, da Gott dem Leidenden angekündigt, daß jetzt ſein Leiden ein Ende haben werde. Sobald er ſprechen kann: du haſt mich erhört, ſieht er Alles in Ordnung. Die Anfechtung beſteht alſo nicht in dem temporären Leiden als ſolchen: dieß weiß ſich der Leidende zurechtzulegen; ſondern ſie beſteht in der Vorausſetzung, daß er von Gott ganz und für immer aufgegeben ſey. Hienach alſo bezieht ſich das: du haſt mich verlaſſen, nicht auf eine wirkliche Thatſache, ſondern es beruht nur auf einem Schluſſe, den der Leidende aus ſeiner ſcheinbar völlig verzweifelten Lage zieht, und auf der Empfindung ſeines Fleiſches, welches ſchrie, daß nun, wo nur ein „Haar ihm zwiſchen Tod und Leben war," Alles völlig verloren ſey. Von dieſem Schluſſe und dieſem Gefühle loszukommen, das iſt die Arbeit, die dem Leidenden obliegt, und nachdem er dabei redlich das Seine gethan, die Wahrheiten in ſich lebendig gemacht hat, welche das Verlaſſen völlig unmöglich machen, erhält er von Gott die einzige Antwort, welche auf das: mein Gott,

mein Gott, warum hast du mich verlassen, gegeben werden kann: ich habe dich nicht verlassen, trotz Anschein und Gefühl. Aus dieser Durchführung erhellt, daß diese Worte, weit entfernt, Ausdruck der Verzweiflung zu seyn, vielmehr bestimmt sind, der Verzweiflung entgegenzutreten, sie auszurotten, wenn sie uns beschleichen will. Ebenso erhellt aus ihr, daß die Behauptung der Verleb. B., diese Worte seyen eigentlich nur im Munde Christi passend, durchaus irrig ist: „Unter uns — heißt es dort — wird keiner in seinen Leiden Gott so fragen können: warum hast du mir diese oder jene Leiden zugeschickt? Sondern er wird allzeit Ursache genug finden, warum er dieß und noch mehr verdient hat. Was ein leidender Mensch sagen kann, ist nur so viel: mein Gott, verlaß mich nicht.“ Der Leidende fragt nicht, warum Gott überhaupt ihn leiden lasse, sondern warum er ihn verlassen habe. Zu diesem warum ist jeder berechtigt, der Gott mit Recht seinen Gott nennt, ungeachtet seiner mannigfachen Schwachheitssünden. Denn „keinen hat Gott verlassen, der ihm vertraut allzeit,“ und keinen kann er verlassen. Endlich, das verlaß mich nicht, was allein zugelassen werden soll, ist nicht wesentlich von dem: warum hast du verlassen, verschieden, und kann sich nur auf seinem Grunde erheben. Nur wer Gott fragen kann: warum hast du mich verlassen, kann zuversichtlich bitten: verlaß mich nicht. — Das vorausgeschickte: mein Gott, mein Gott, enthält die Begründung des Warum, die Berechtigung zu solcher Frage. Wer Gott nicht seinen Gott nennen kann, wer außerhalb des Bundes und der Verheißungen ist, wer keine Unterpfänder der Gnade Gottes erhalten hat, bei dem ist das Verlassen ganz in der Ordnung, der hat keinen Grund, von Gott zu verlangen, daß er durch die That zeige, wie es nur dem Gebiete des Scheines und des Gefühles angehöre. Ferner, mit je größerem Rechte jemand Gott seinen Gott nennen kann, desto zuversichtlicher und entschiedener kann er auch das

warum aussprechen. So zeigt sich, daß die vollste Berechtigung zu dem warum nur bei Einem stattfand, bei Christo, der Gott in dem vollsten Sinne seinen Gott nennen konnte, obgleich eine hinreichende Berechtigung allen Gläubigen angehört. Die nachdrückliche Wiederholung des: mein Gott, zeigt, wie fest sich der Leidende an diesen seinen einzigen Hoffnungsgrund anklammert, wie entschieden er sich bewußt ist, daß hier das sichere Gegengift gegen die Verzweiflung zu finden ist, von diesem Punkte aus eine Reaction gegen den Schein erfolgen muß. Die Dreizahl des: mein Gott, hier und in V. 3 ist gewiß nicht zufällig. — Luther: „Darum laßt uns diese Worte in unsere Herzen schließen, und sie wohl verwahren, bis zu bequemer Zeit, wenn wir ihrer bedürfen werden. Wer sie nicht begreifen kann, der bleibe mit dem Volke hernieder auf dem Platze im Felde, und lasse die Jünger zu Christo treten auf den Berg, Luc. 6, 12. 17. Denn es sind auch nicht alle Sprüche dieses Ps. einem jeglichen gesagt, sintemal nicht aller einerlei Gaben sind, auch nicht aller einerlei Leiden. Die Schrift hat nach Gelegenheit der Personen Milch für die Säuglinge, sie hat auch Wein und Speise für die Starken, auf daß, wie den Schwachen gebührt ihr Trost aus der Schrift, also hat sie auch den Starken, und denen, die große Leiden haben, ihren Trost geben müssen." — Das zweite Gl. erkl. nach dem Vorg. der LXX und Luthers (ich heule, aber meine Hülfe ist ferne) Viele: fern von meiner Rettung sind die Worte meiner Klage; es ist eine große Kluft befestigt zwischen dem Hülfsgeschrei und der Hülfe, die doch, da es mit dem Leidenden schon aufs Äußerste gekommen, da er schon mit einem Fuße im Grabe steht, unmittelbar an einander gränzen sollten. A. erkl.: fern von meiner Hülfe, den Worten meiner Klage. Diese Erkl. ist unbedingt vorzuziehen. Bei der Beziehung des רחוק auf דברי sollte man den Plur. erwarten, und was ganz entscheidend ist,

die Bez. des רחוק auf Gott wird nothwendig erfordert durch das אל תרחק in V. 12 und in V. 20. Das: „ſey nicht ferne" dort wächſt aus dem: du biſt ferne, hier, hervor, nachdem die Unmöglichkeit ſeiner längeren Fortdauer nachgewieſen worden. Gott iſt entfernt von dem Heile, das er nicht herbeiſchafft, und von der Klage, die er nicht erhört, und dieß iſt um ſo ſchmerzlicher, da die Friſt des Heiles eben im Ablaufen begriffen, die Klage die eines ſolchen iſt, der ſchon an den Pforten des Todes ſteht, ſo daß jetzt nicht helfen, jetzt nicht hören gänzlich verlaſſen zu ſeyn ſcheint. Man darf übrigens nicht mit den meiſten Ausl., welche dieſer Erkl. folgen, überſ.: du biſt ferne — denn dann müßte das Pron. ſtehen — ſondern das רחוק iſt Appoſition zu dem Pron. in עזבתני. Das שאגה eig. Gebrüll, dann von der lauten Klage. — Der Sache nach iſt auch in V. 3 das warum zu ergänzen. Gott ſeinen Gott nennen können, und in der höchſten Noth beſtändig rufen ohne Erhörung iſt ein greller Widerſpruch, der gebieteriſch Beſeitigung dadurch verlangt, daß Gott endlich noch erhört. Die letzten Worte erkl. viele Ausl.: und nicht wird Ruhe mir. Allein das דומיה heißt ſonſt immer Schweigen, und dieſe Bed. wird hier noch ſpeciell empfohlen durch den Gegenſatz gegen das Rufen. Schweigen kann der Leidende erſt dann, wenn ſein Rufen Antwort findet, wenn er die Zuſicherung der Erhörung und Hülfe erhält, ſo daß alſo das: nicht wird Schweigen mir, dem: und nicht antworteſt du, des erſten Gl. genau parallel iſt. — In V. 4. hat man keinen Grund, dem einfachen und das beſtimmtere und doch zu ſubſtituiren. Der Contraſt der vermeintlichen Wirklichkeit und der Idee, der ſcheinbaren perſönlichen und der allgemeinen Erfahrung wird nicht ſchon hier im Verhältniß zu V. 2 u. 3, ſondern erſt in V. 7—9 im Verhältniß zu V. 4—6 bezeichnet, ſ. v. a.: und, daß ich mein Recht zu der Frage: warum haſt du mich verlaſſen, weiter begründe, du biſt heilig und haſt

dich ſtets der Deinen angenommen, noch nie Jemanden unter ihnen verlaſſen, ich aber ſcheine von dir gänzlich verlaſſen zu ſeyn. Denn du nimmſt dich meiner nicht an, obgleich ich ſchon in das Äußerſte des Elendes verſenkt bin. — Der Begriff der Heiligkeit in der Schrift ſchließt zwar den Begriff der Dogmatiker, welche die Heiligkeit definiren als die „höchſte Reinheit in Gott, dieſelbe Reinheit von den Creaturen verlangend“ mit in ſich — dieß zeigt ſchon das: ihr ſollt heilig ſeyn, denn ich bin heilig, des Geſetzes, und ebenſo Jeſ. 6, 5, wo bei dem Propheten aus dem dreimal heilig der Seraphim ſich das Bewußtſeyn ſeiner ſittlichen Unreinheit entwickelt —, aber er fällt nicht mit demſelben zuſammen, ſondern iſt viel umfaſſender. Die Heiligkeit in der Schrift umfaßt Herrlichkeit und Heiligkeit im engeren Sinne; Gott iſt heilig, indem er von allem Geſchaffenen und Endlichen abgeſondert und über daſſelbe erhaben iſt, ſpeciell über die Sünde, die nur in dem Gebiete des Endlichen ihren Sitz aufſchlagen konnte. Gegen Geſenius in dem thes. und Nitzſch in dem Syſtem §. 77, welche den Schriftbegriff und den dogmatiſchen mit einander identificiren wollen, entſcheidet ſogleich dieſelbe Stelle, welche vor allen andern zeigt, daß die göttliche Heiligkeit auch den Gegenſatz gegen die menſchliche Sündhaftigkeit bildet, Jeſ. C. 6, denn dort ſchließt ſich an das dreimal heilig ſogleich das begründende: alle Lande ſind ſeiner Ehre voll, an, vgl. auch das: ſitzend auf einem Throne hoch und erhaben, in V. 1, und das: den König, den Herrn, der Heerſchaaren ſahen meine Augen, in V. 5. Ferner ſpricht gegen dieſe Anſicht in Jeſ. 57, 15: „denn alſo ſpricht der Hohe und Erhabene, der ewig thront, und deß Name heilig, hoch und heilig wohne ich, und bin mit dem Zerſchlagenen und Niedrigen“ die Zuſammenſtellung mit dem hoch und erhaben, und der Gegenſatz gegen den Zerſchlagenen und Niedrigen. In Jeſ. 40, 25. 26 wird die Heiligkeit Gottes in eine von jener Anſicht aus unerklär-

liche Verbindung mit der Weltſchöpfung geſetzt: „wem wollt ihr mich vergleichen, daß ich gleich ſey, ſpricht der Heilige? Erhebet in die Höhe eure Augen, und ſehet, wer hat geſchaffen dieſes," ſ. v. a. wem wollt ihr mich vergleichen, der ich über alles Geſchaffene und Endliche als ſein Schöpfer erhaben, von ihm abgeſondert bin. In Hab. 3, 3 ſteht die Heiligkeit Gottes in Verbindung mit ſeiner Herrlichkeit und ſeinem Lobe: „Gott kommt von Theman und der Heilige vom Berge Pharan, es bedeckt den Himmel ſeine Herrlichkeit und von ſeinem Lobe iſt voll die Erde." In Pſ. 99 ſondert das קדוש, in das der ganze Preis Gottes ausläuft, ihn offenbar nicht blos von der Sünde, ſondern überhaupt von allem Irdiſchen und Menſchlichen ab. Es ſteht in V. 3 parallel dem: groß und furchtbar. In Verbindung mit dem letzteren ſteht es auch in Pſ. 111, 9. Weit entfernt, daß die Bed. der Reinheit die alleinige des קדוש ſey, kann ſie nicht einmal die Grundbed. ſeyn. Dafür ſpricht gar nichts, denn was Geſen. zum Beweiſe anführt, daß die Grundbed. des קדוש die der phyſiſchen Reinheit ſey, beruht nur auf Verkennung des ſymboliſchen Charakters der Vorſchriften in Bezug auf die äußere Reinheit im Geſetze: daß das קדוש in ſolchen St. die Bed. der Heiligkeit, nicht die der phyſiſchen Reinheit hat, erhellt einfach ſchon daraus, daß die Anforderung an Iſrael קדוש zu ſeyn, dadurch motivirt wird, daß Gott קדוש ſey. Dagegen aber ſpricht, daß das קדוש weit häufiger als Bez. der Abgezogenheit Gottes von dem creatürlichen Weſen überhaupt, wie als Bez. ſpeciell der Abgezogenheit von der Sünde vorkommt, eine Thatſache, die ſich nicht erklären läßt, wenn das heilig im Sinne der Dogmatiker die Grundbed. iſt. — Völlig verwerflich ſind Erkl. des קדוש, ſofern es von Gott gebraucht wird, wie die: der Gott, der ſich gleichſam von allen übrigen Völkern abgeſondert und den Iſraeliten allein zum Gott gewidmet hat, der Nationalgott Iſraels, oder (Menken u. Stier):

der sich in selbstverläugnender Liebe herablassende. — Auch hier nun bildet das קדוש den Gegensatz nicht blos gegen das Sündliche, sondern überhaupt gegen das Creatürliche, Irdische, Menschliche. Es weist darauf hin, daß bei Gott jeder Gedanke an ein Nichtkönnen und Nichtwollen, da, wo er verheißen hat, aus Untreue hervorgehend, ausgeschlossen ist. Heilig hat sich Gott stets gezeigt, indem er sein Volk durch die Großthaten seiner Rechte errettete, seinen Bund hielt und seine Verheißungen herrlich erfüllte. Er scheint gleich einer hellen, klaren Sonne, ungetrübt von den Flecken der Ohnmacht und des Truges, in das menschliche Daseyn hinein, das mit diesen Flecken ganz bedeckt ist, und nur da Lichtpunkte darbietet, wo es von dieser Sonne durchleuchtet wird. Daß die Heiligkeit Gottes hier seine Treue allerdings involvirt, zeigt das: seine Gerechtigkeit, in V. 32. — In dem zweiten Gl. kommen die Loblieder Israels insofern in Betracht, als Gott, sich dadurch als den Heiligen bewährend, reiche Veranlassung zum Lobe gegeben. Angespielt wird wahrscheinlich auf das häufige יושב הכרובים; wenigstens zeigt die Vergleichung dess., daß die Loblieder Israels hier als der Thron, der Ehrensitz Gottes zu betrachten sind, thronend der Loblieder s. auf den Lobliedern. Unpassend De Wette: Bewohner der Loblieder. ישב heißt auch gar nicht bewohnen, immer nur sitzen, wohnen, thronen. Gesen. nimmt das יושב als Accus.: bewohnend die Loblieder s. den Tempel, in dem Israels Lob erschallt. Allein das ישב wird nie mit dem Accus. construirt. Unter den drei St., welche Gesen. für diese Constr. anführt, ist sie in Gen. 4, 20. gar nicht zulässig, und in Jes. 42, 11. 44, 13 nicht nothwendig. — Zu V. 5 und 6 bemerkt Luther: „Diese Worte haben eine große Ähnlichkeit, als wären sie aus einem Neid und heftigen Unwillen wider Gott geredet. Denn obwohl ein einiger Gott ist, doch hat er die Väter, so gehofft und zu ihm geschrieen haben, erhört und errettet, aber von diesem hier,

der auch hofft und rufet, wendet er sich und verläßt ihn. Es ist fürwahr ein schwer Ding, das einen sehr bewegt zur Verzweiflung und zu fluchen, daß Ein Gott anders mit einem umgeht, als mit einem andern ohne ihre Schuld; denn der mit solcher Anfechtung geängstet wird, der fühlet solchen unsäglichen Jammer in seinem Gewissen." Allerdings muß durch das Alleinstehen des Leidenden sein Schmerz gesteigert werden, sobald er sich entschieden für gänzlich verlassen hält. Aber dieß ist nicht der Fall unsers Leidenden. Obgleich der Anschein dafür spricht, daß er verlassen sey, und auch sein Gefühl, so ist doch von Anfang an der Glaube im Hintergrunde, der nach und nach Schein und Fühlen vollkommen besiegt. Was auf den ersten Anblick die Klage verstärkt, das ist tiefer betrachtet Übergang zur Hoffnung: denn wer das Bewußtseyn erst in sich lebendig gemacht hat, daß Gott zu allen Zeiten und ohne Ausnahme sich als den Heiligen, den Helfer der Seinen gezeigt habe, der kann nicht anders, als an der vermeintlichen einzigen Ausnahme mehr und mehr irre werden. Das: du bist der Heilige u. s. w. ist eine ätzende Potenz, welche nach und nach das: du hast mich verlassen, völlig verzehren muß. — Die Thaten des Herrn, die der Redende vor Augen hat, sind vorzugsweise die bei der Befreiung aus Ägypten und bei der Einnahme des Landes. Das „unsere Väter," dessen natürlicher Gegensatz das: wir, die Nachkommen, die Deinen in der Gegenwart ist, scheint darauf zu führen, daß der Redende nicht ein Individuum, sondern eine personificirte Gemeinschaft ist. Wenigstens tritt in allen ähnlichen Stellen nicht ein Individuum, sondern die Gemeinde des Herrn auf, die über den Abstand des Sonst und Jetzt klagt, um seine Beseitigung bittet, sich auf Grund der früheren Hülfen Gottes zur Hoffnung der zukünftigen erhebt, vgl. z. B. Ps. 44, 2: „o Gott, mit unseren Ohren hörten wir, unsere Väter erzählten uns das Thun, das du gethan in ihren Tagen, in den Tagen der Vorzeit,"

Ps. 78, 12 ff. Jes. 63, 7 ff. Hab. 3, 1. Doch ist die Beziehung auf die Gemeinde der Gerechten absichtlich nur höchst leise angedeutet, damit auch der einzelne leidende Gerechte sich den Inhalt dieser V. aneignen konnte. — Das בטחו wird in V. 5 im zweiten Gl. wiederholt, um das Vertrauen so unmittelbar wie möglich mit der Errettung zu verbinden, darauf hinzuweisen, daß zwischen beiden der innigste Zusammenhang stattfand, das Vertrauen immer die Errettung zur Folge hatte. Die Dreizahl des בטחו ist gewiß nicht zufällig. — Das בושו bezieht Stier auf das zu Schanden werden vor der Welt, die Schmach vor den Gottlosen, die mehr schmerze als die eigne Täuschung. Allein zu dieser speciellen Bez. hat man keinen Grund, da das בוש in der Bed. beschämt, in seiner Hoffnung getäuscht werden, stehend ist.

V. 7—11. — V. 7. Und ich bin ein Wurm und kein Mann, eine Schmach der Menschen und ein Verachteter des Volkes. V. 8. Alle, die mich sehen, spotten mein, reißen die Lippen auf, schütteln das Haupt. V. 9. „„Wälz' auf den Herrn"" (hat er gesprochen), „nun der errette ihn, erlöse ihn, weil er an ihm Gefallen hat." — V. 10. Denn du zogst mich aus Mutterschooße, ließest vertrauen mich an meiner Mutter Brüsten. V. 11. Auf dich ward ich geworfen vom Mutterleibe, vom Mutterschooße an warst du mein Gott. — Was in V. 7—9 hervorgehoben wird, scheint alles deutlich darauf hinzuführen, daß der Leidende gänzlich von Gott verlassen ist, und nur insofern kommt es hier in Betracht. Nicht das Leiden überhaupt, sondern die tiefste, scheinbar rettungslose Tiefe desselben bildet den passenden Gegensatz gegen die Errettung der Väter und gegen das Unterpfand gleicher Errettung, welches der Gerechte durch seine früheren eignen Führungen erhalten hat. — Das ואנכי bildet einen nachdrücklichen Gegen-

ſatz: ganz anders ich, ich bin u. ſ. w. Mit dem Wurme wird in Hi. 25, 6 der Menſch wegen der Nichtigkeit ſeiner Exiſtenz verglichen. Zur Bezeichnung der Nichtigkeit innerhalb der Nichtigkeit dient das Wurm wie hier in Jeſ. 41, 13: „fürchte dich nicht, du Wurm Jakob.“ Analog iſt es, wenn David ſich in 1. Sam. 25, 15 als einen todten Hund, und einen Floh bezeichnet. Dem: und kein Mann, entſpricht das: וְזֶרֶל אֲנָשִׁים, eig. aufhörend der Männer, nicht ferner zu ihnend gehörend, in Jeſ. 53, 3. Das „eine Schmach der Menſchen,“ eig. des Menſchen, weiſt darauf hin, daß das Gebiet der Schmach ſo weit iſt, als das menſchliche, daß Menſchſeyn zugleich ſchmähen heißt. Ein Verachteter des Volkes ſ. von dem Volke. Das Volk bildet den Gegenſatz gegen einzelne Individuen. Die Verachtung iſt nicht eine vereinzelte, ſondern eine volksthümliche. Die Verachtung und Schmach kommt hier nicht ſowohl an ſich in Betracht, als in Bezug auf den Grund, auf dem ſie beruht, das tiefe Elend des Leidenden, deſſen Lage von der Art iſt, daß ſie von Allen für eine völlig verzweifelte gehalten wird. — In V. 8 erklärt ſich das ב in בִּשְׂפָה daraus, daß die Lippe das Inſtrument des Aufreißens iſt. Parall. iſt Pſ. 35, 21: „ſie machen weit gegen mich den Mund,“ Hi. 16, 10: Statt: ſie ſchütteln das Haupt, haben die neueren Ausl. meiſt nach dem Vorgange von Lackemacher, deſſen Gaben immer etwas verdächtig ſind: ſie nicken mit dem Haupte, als Grund anführend, nicht das Schütteln, der Geſtus der Verneinung, ſey hier paſſend, ſondern nur das Nicken, als Geſtus der Bejahung, und ſomit im Angeſichte eines Leidenden als Geſtus der Schadenfreude. Allein dieſe Erkl. iſt ſprachlich unzuläſſig: das יָנִיעַ iſt ganz unſer Schütteln, und das Schütteln des Kopfes bezeichnet auch das in ganz ähnlicher Verbindung vorkommende יָנִיד רֹאשׁ, ſo wie das κινεῖν τὴν κεφαλὴν der LXX und des Matth. Jener Grund aber gegen die ſprachlich allein begrün-

dete Erkl. fällt völlig weg durch die Bemerkung, daß die Verneinung ſich hier nicht auf das Leiden bezieht, ſondern auf die Exiſtenz des Leidenden. Dieſe ſprechen ſie ihm auf Grund ſeines rettungsloſen Unglückes ab. So gefaßt iſt das: ſie ſchütteln das Haupt, vortrefflich im Zuſammenhange mit dem Folgenden, wo ſie ſeine Sache für eine völlig desperate erklären, ihn für gänzlich verlaſſen von Gott. Dieſer Zuſammenhang iſt um ſo mehr von Bed., da das Folgende durch das Fehlen des לאמר ſich als bloßen Commentar zu dem Geſtus ankündigt: auf das pantomimiſche: es iſt aus mit ihm, folgt das wörtliche. — In V. 7 Schmach und Verachtung auf Grund der tiefſten Tiefe des Elendes und zum Erweiſe derſelben — alle Welt hält den Leidenden für verloren — im Allg., in V. 8 ihr Ausdruck in Geberden, in V. 9 in Worten. Wie ſicher die Spottenden des Unterganges des Leidenden ſind, wie völlig unmöglich es ihnen erſcheint, daß Gott ihm noch helfe, das erhellt am deutlichſten daraus, daß ſie in der Form des Wunſches ausſprechen, was ihnen, wenn es einträte, im höchſten Grade fatal ſeyn würde. Wäre noch irgend ein Gedanke an Errettung, ſo würden ſie das: er errette ihn, nicht auf die Lippen nehmen. Das גל iſt nach Mehr. Infin. Dieſer ſoll hier nach Einigen im Sinne des Imper. ſtehen, wälzen f. er wälze. Allein dieſe Annahme iſt unzuläſſig, weil in ſolchem Falle der Infin. absol. ſtehen müßte, welcher גָּלוֹל lauten würde. Dann wird auch der Infin. nicht ohne weiteres und überall für den Imper. geſetzt, und hier fehlt jeder Grund der Setzung. Endlich iſt auch das: er wälze, im Zuſammenhange unpaſſend: das גל אל יהוה muß dem חמץ בו entſprechen, kann ſich alſo nur auf das Verhältniß beziehen, in welchem der Leidende bis dahin zu Gott geſtanden, nicht auf das, was er jetzt thun ſoll. Nach Andern ſoll der Infin. hier für das Präter. ſtehen, allein dagegen ſpricht, daß auch dann der Infin. absol. erwartet werden müßte, und

dann, daß auch für das Präter. der Infin. nicht ohne weiteres, sondern nur in bestimmten Fällen steht, zu denen der unsrige nicht gehört. Diejenigen, welche wegen dieser Schwierigkeiten die Erkl. der Form als Infin. ganz fallen lassen, wollen entweder, wie Ewald, das גל in גל verwandeln, od. nehmen an, es sey Präter. mit intransit. Aussprache in der Bed. sich verlassen. Dagegen spricht aber 1. das Willkührliche jener Änderung und das Falsche jener gramm. Auffassung; von der Form גל im Präter. findet sich sonst nirgends eine Spur, und das Verbum ist immer transitiv. 2. Das Unpassende des Präter. im Parall. Faßt man das גל als Präter., so muß man auch das חפץ בו auf den Leidenden, nicht auf Gott beziehen: er hat auf Gott vertraut, der rette ihn, befreie ihn, weil er ihn liebt. Daß dieß aber nicht angehe, wird sich nachher zeigen. — Die Form גל ist sonst immer der Imper., vgl. Prov. 16, 9 u. Ps. 37, 5, und daß sie auch hier so zu fassen ist, zeigt besonders die Vergl. der letzteren St., welche der unsrigen auf die auffallendste Weise parallel ist. Deshalb darf man aber nicht mit Gesenius daran denken, daß hier die gar nicht vorhandene dritte Person des Imper. vorkomme, devolvat. „Wälz' auf den Herrn,“ das war der Wahlspruch des Leidenden gewesen. Diesen rufen ihm hier die Spottenden ironisch zu, so daß man sich die Worte als mit Anführungszeichen und zwar doppelten versehen zu denken hat. Da die Gottlosen ohne weiteres redend eingeführt werden, so kann es keine Schwierigkeit machen, daß auch sie den Leidenden ohne weiteres redend einführen. „Vertraue auf Gott, das ist sein Wahlspruch, nun dieser Gott errette ihn.“ Das „er hat vertraut“ πέποιθεν, was die LXX und ihnen folgend Matth. C. 27, 43 geben, liegt nach dieser Erkl. in den Worten eingeschlossen. Bei dem: wälze, ist nach Prov. 16, 3. Ps. 37, 5. 1. Petr. 5, 7: deinen Weg, deine Angelegenheiten, deine Sorgen, oder etwas Ähnliches zu ergänzen. Das Bild ist von solchen

entnommen, die eine Last, welche ihnen zu schwer ist, auf die Schultern eines andern legen. — Das Subj. in חפץ בו ist der Herr, nicht der Leidende, was schon die LXX erkannten ὅτι θέλει αὐτόν, und ebenso Matth. εἰ θέλει αὐτόν. Das חפץ בו kommt öfter von Gottes Wohlgefallen an den Seinen vor, dagegen steht nie חפץ ביהוה. Auch wird diese Annahme durch V. 10 erfordert. Vertrauen von Seiten des Menschen und Wohlgefallen von Seiten Gottes correspondiren sich, die Überzeugung von Gottes Wohlgefallen ist der Grund des Vertrauens, weil der Gerechte weiß, daß Gott an ihm Wohlgefallen hat, wälzt er auf ihn seine Sorgen. In der Lage des Gerechten erblicken die Spottenden, sie für völlig hoffnungslos haltend, eine unbedingte Beschämung seines Vertrauens, eine factische Widerlegung seiner Überzeugung von Gottes Wohlgefallen. — Übrigens geben die Spottenden hier, ohne es zu wollen, dem Gerechten Zeugniß und zwar unter allen Zeugnissen das schönste, daß er sich der Gnade Gottes getröstet, sich mit seiner ganzen Existenz auf Gott geworfen, und eben deshalb ist das spottende: er errette, er erlöse ihn, obgleich dieß nach der Lage der Sache völlig unmöglich scheint, eine unbewußte Weissagung. Gott fügte es also, daß die Spottenden am Kreuze Christi durch eine unbewußte Reminiscenz grade diese Worte gebrauchten, und also sich selbst als die Gottlosen im Verhältniß zu dem Gerechten bezeichnen. — Der Leidende hatte bisher, indem er sich darüber, daß Gott ihn verlassen, als etwas durchaus Abnormes beklagte, stillschweigend vorausgesetzt, daß er sich mit denen, welche sich der Hülfe Gottes erfreut hatten, in ganz gleichem Verhältnisse zu Gott befinde. Das bisher Vorausgesetzte nun wird in V. 10 u. 11 ausdrücklich behauptet und begründet: Gott ist, wie der Väter, so auch dieses Leidenden Gott, hat sich als solchen schon in seiner ersten hülflosen Kindheit erwiesen, ihm schon damals die Berechtigung zu dem Vertrauen gegeben, welches bei jenen die

Errettung stets in seinem Gefolge hatte, und somit ist jede andere Antwort auf das: warum hast du mich verlassen, abgeschnitten, außer der: ich habe dich nicht verlassen, und das: sey nicht ferne von mir, in V. 12 vollständig vorbereitet. Formell schließt sich V. 10 an die letzten Worte des vor. an: er hat an ihm sein Wohlgefallen, damit hat es seine Richtigkeit; denn du, o Gott, hast mir die reichsten Beweise deines Wohlgefallens gegeben. Diese Verbindung erscheint um so passender, wenn man bedenkt, daß die Spottenden das: er hat an ihm Wohlgefallen, aus dem Munde des Gerechten entnahmen, aus seiner Seele es sprachen, s. v. a., was sie mir spottend aufrücken, habe ich mit vollem Rechte behauptet, denn u. s. w. Es erscheint auf den ersten Anblick auffallend, daß der Gerechte in der Beweisführung für den Satz, daß Gott sein Gott, grade das Allergewöhnlichste so stark hervorhebt. Doch verliert dieß Bedenken sehr an seinem Gewichte durch die Bemerkungen Calvins: „es wird dieß Wunder durch seine Häufigkeit gemein, aber wenn nicht die *Undankbarkeit* unsere Augen mit Blindheit schlüge, so würde jede Geburt uns mit Bewunderung erfüllen, und ebenso jede Erhaltung eines Kindes in seiner zarten Jugend, das gleich bei seinem ersten Eintritte in die Welt hundertfacher Tod erwartet," und Luthers: „mit solchen und dergleichen Gedanken spielt ganz lustig und tröstlich Augustinus im ersten Buche seiner Beichte, da er lobt und sich verwundert über seine Schöpfung und Geburt, und über die Barmherzigkeit Gottes, dadurch er angenommen, und der Sorge und dem Dienst seiner Mutter befohlen. Welche Gedanken, wiewohl sie kindisch und weibisch, auch allzu unzeitig sind, als deren in solcher Angst und Anfechtung gedacht werden sollte, so lehrt uns doch hier die Erfahrung, daß wir an diese zärtliche, lustige, liebliche Werke Gottes gedenken, und in den harten Bissen des Zornes und der Ruthe Gottes eine Zuflucht haben und uns laben mit der süßen und lieblichen Milch

des Leibes, des mütterlichen Herzens, und aller dieſer zärtlichſten Erbarmungen, die dem kindlichen Alter erzeigt worden ſind. Auf daß wir, wie uns befohlen wird, eingedenk zu ſeyn der guten Tage, wenn es uns übel geht, alſo auch nicht vergeſſen der großen Gnaden und Wohlthaten Gottes, die er uns von Jugend an erzeigt hat, wenn Angſt und Noth vorhanden iſt, und wenn wir leiden als Männer, auch gedenken deß, was wir Gutes als Kinder haben empfangen. — Verſuche es, ſo wirſt du verſtehen, was das ſey, die göttliche Majeſtät ſehen handeln und umgehen mit kindiſchen, d. i. mit geringen, ſchlechten, ja ſchier mit lächerlichen Werken." Sollte aber noch immer einiges Bedenken übrig bleiben, ſo könnte man dieß durch die Annahme heben, daß die Worte zwar auch auf das Individuum paſſen ſollten, das ſich unſern Pſ. aneignete, daß der S. aber zunächſt die Gemeinde der Gerechten vor Augen hatte, Gottes Gnade in den erſten Anfängen des Daſeyns deshalb ſo beſonders hervorhob, weil grade dort (in der Errettung aus Ägypten u. ſ. w.) dieſe Gnade am herrlichſten hervorleuchtete. Doch wird man nicht weiter gehen, die V. nicht direct und ausſchließlich auf die Gemeinde beziehen dürfen, ſchon deshalb nicht, weil die V. ſo individuell gehalten ſind, daß die individuelle Beziehung nicht aufgegeben werden darf, dann auch wegen V. 23—27, vgl. die Einl. Auch bei dem Davidiſchen Stamme übrigens leuchtete die göttliche Gnade in den erſten Anfängen, in Davids Errettung von der Hand Sauls und in ſeiner Erhebung auf den Thron, beſonders herrlich. — Schwierig iſt das גֹּחִי. Das noch dunklere גִּיחִי in der entlehnten St. Pſ. 71, 6 gewährt keine Hülfe. Gegen die Annahme, daß es Partic. ſey, mein hervorziehender, ſpricht, daß das גּוּחַ immer, und auch Mich. 4, 10 hervorbrechen heißt, dann, daß die Form קֹם dem Part. intranſ. angehört. Man wird alſo wohl das גֹּחִי als Infin. nehmen müſſen: mein Hervorbrechen. Gott wird das Hervorbrechen genannt, weil dieß

allein in ihm gegründet iſt, wie anderwärts der Bund, das Heil, der Segen, die Freude u. ſ. w., weil dieß alles auf ihm beruht. Das מבטיחי ſieht zurück auf das בטחו in V. 5 u. 6, vertrauen machen, iſt Grund zum Vertrauen geben, zu ihm berechtigen, wie dieß Gott durch ſeine Obhut über die hülfloſe Kindheit that. Wer aber zum Vertrauen berechtigt iſt, wobei es nicht darauf ankommt, ob man ſchon zum Vertrauen fähig, der iſt es auch zur Hülfe. Denn Vertrauen und Hülfe ſind in der Vergangenheit ſtets innig verbunden geweſen. — Im erſten Gl. von V. 11 liegt eine Beziehung zu Grunde auf die, welche das Kind bei ſeiner Geburt empfangen, vgl. Gen. 16, 2. Hi. 3, 12: „warum empfingen mich Kniee," Ruth 4, 16, ſ. v. a. du haſt mich Hülfloſen gleich in deine milde Obhut genommen, ich bin bei meiner Geburt gleichſam in deinen zu meiner Aufnahme bereiten Schooß gefallen, und habe alſo, von dir gehegt und gepflegt, das Leben behalten, während ich ſonſt eine ſichere Beute des Todes geweſen ſeyn würde, vgl. in Bezug auf die ganze Gemeinde Ez. 16, 5. Das השלכתי iſt reines Paſſ., und ganz unrichtig erkl. De Wette: ich habe mich dir vertraut, und bemerkt Stier, es werde ſo etwas angedeutet, wie die alte Dogmatik den Kindern bei der Taufe zuſchreibe. Es iſt hier, wie in dem ganzen übrigen Inhalt der beiden Verſe nicht die Rede von der Geſinnung des Leidenden, ſondern von den ihm erzeigten göttlichen Wohlthaten. Das: mein Gott biſt du, ſ. v. a. du haſt dich als ſolchen erwieſen, womit der erſte Theil ſchließt, ſieht zurück auf das: mein Gott, mein Gott, womit derſelbe begonnen. Sein Recht zu dieſer Anrede, und ſomit auch zu der auf ſie folgenden Frage: warum haſt du mich verlaſſen, hatte der Leidende in den beiden Schlußverſen begründet, und ſomit jede andere Antwort auf dieſe Frage abgeſchnitten, außer der: ich habe dich nicht verlaſſen.

V. 12. Sey nicht ferne von mir, denn Noth iſt nahe, weil kein Helfer. Aus der im erſten Theile gegebenen Nachweiſung, daß das Verlaſſen völlig abnorm ſeyn würde, fließt hier die Bitte: ſey nicht ferne, in deren Begründung nachgewieſen wird, wie jetzt ferne ſeyn heißen würde gänzlich verlaſſen. Dieſe Begründung wird hier ganz kurz gegeben in den Worten: denn Noth iſt nahe, welche weit richtiger, als die meiſten neueren Ausl. ſchon Luther erkl.: „daß die Angſt nahe iſt, muß man nicht verſtehen, daß dieß von der Zeit geredet ſey, als ſtehe ſie irgend in der Nähe und werde ihn plötzlich überfallen: ſondern es iſt zu verſtehen von der Heftigkeit, Gewalt und Macht der Angſt, die bereits auf ihm liegt, daß er ſich beklagt, daß ſie nicht von ihm genommen wird.“ Daß nur ſo, von der ſchon wirklich eingetretenen Noth, das: Noth iſt nahe, verſtanden werden kann — der Leidende ſagt, die Noth ſey nahe, ſtatt ſie ſey da, wegen des Gegenſ. gegen das Fernſeyn des Herrn — zeigt das begründende: denn es iſt kein Helfer, ſ. v. a. denn hülflos bin ich der Gewalt meiner Feinde preisgegeben — bei wem dieß der Fall, der muß ſich wohl ſchon mitten in der tiefſten Noth befinden —, als deſſen weitere Ausführung V. 13 bis 19 zu betrachten iſt.

Die Siebenzahl in der zweiten Dekade, V. 13—19, wird getheilt durch die vier und drei. In beiden wird zuerſt (V. 13. 14 und V. 17) die Befeindung geſchildert, dann (in V. 15. 16 und in V. 18. 19) die völlig verzweifelte Lage, in der ſich der Leidende in Folge derſelben befindet. Der neue Anſatz wird bei der Dreizahl durch die Wahl deſſelben Verbi bemerklich gemacht: es umgeben mich. — V. 13. Mich umgeben viele Stiere, die Starken Baſans umzingeln mich. V. 14. Sie ſperren auf wider mich ihren Mund, Löwen zerreißend und brüllend. V. 15. Wie Waſſer bin ich ausgeſchüttet, und getrennt haben ſich alle meine Ge-

beine, geworden iſt mein Herz wie Wachs, zerfloſſen in meinem Inneren. V. 16. Vertrocknet iſt gleich der Scherbe meine Kraft, und meine Zunge klebt am Gaumen, und in den Staub des Todes legſt du mich. — V. 17. Denn mich umgeben Hunde, die Rotte der Übelthäter umzingelt mich, Löwen gleich nach Händen und Füßen. V. 18. Ich zähle alle meine Gebeine, jene ſchauen, blicken auf mich. V. 19. Sie theilen meine Kleider unter ſich und um mein Gewand werfen ſie das Loos. — Bei der Bezeichnung der Feinde als Stiere, V. 13, ſieht der S. auf ihre Stärke und ihre Wuth. Bei den Stieren Baſans — die Starken f. die ſtarken Stiere — traten beide Eigenſchaften beſonders hervor, die erſtere wegen der guten Weide, die letztere, weil ſie auf Bergen und in Wäldern weilten, und alſo der Menſchen weniger gewohnt und wilder waren. — Die Feinde ſind nach V. 14 nicht blos den Löwen gleich, ſie ſind ſelbſt Löwe, oder Löwen, geiſtige. Der Löwe brüllt beſonders dann, wenn er die Beute erblickt, und über ſie herfallen will. vgl. Am. 3, 4. Pſ. 104, 21. — In V. 15. 16 wendet ſich der Leidende von der Beſchreibung der äußern Noth in V. 13 u. 14 zu der Darlegung ſeines dadurch hervorgerufenen inneren Zuſtandes, welcher ebenfalls laut ruft, daß jetzt fern ſeyn gänzlich verlaſſen heißen würde. „Schrecklich — bemerkt Ewald — iſt das hier in einigen Zügen hingeworfene Bild der inneren Auflöſung.“ Das ausgeſchüttete Waſſer iſt hier nach dem parallelen: meine Gebeine haben ſich zertrennt, nicht Bild der Furcht, Muthloſigkeit, ſondern der völligſten Auflöſung aller Kräfte, und Ohnmacht, ſo daß alſo St. zu vgl. ſind, wie Pſ. 58, 8. 2 Sam. 14, 14: „denn wir ſterben und ſind gleich den Waſſern ausgeſchüttet zur Erde,“ und beſonders 1 Sam. 7, 6, wo das Bild ſich zu einer ſymboliſchen Handlung verkörpert — die bei der Bedrängniß durch die Philiſter zu Mizpah verſam-

melten Iſraeliten ſchöpfen Waſſer und gießen es aus vor dem Herrn und rufen ihm alſo ein ſymboliſches: wie Waſſer ſind wir ausgeſchüttet, zu —, nicht St. wie Joſ. 7, 5: „und es zerfloß das Herz des Volkes und ward wie Waſſer," Klagel. 2, 19, die ſich ſpeciell auf das Herz beziehen, und vielmehr dem letzten Gl. parallel ſind. Als Bild moraliſcher Auflöſung, ſittlicher Ohnmacht findet ſich das: wie Waſſer, in Gen. 49, 4. — Das: alle meine Gebeine haben ſich getrennt, bezeichnet ebenfalls die völlige Ohnmacht und Erſchöpfung. Ruis: non secus vacillat totum corpus, quam si omnia ossa luxata sint, et a suis quaeque avulsa locis. vgl. Dan. 5, 6. — Das Herz zerfließt dem in der höchſten rettungsloſen Noth Verzweifelnden. Luther: „die, ſo gute Hoffnung haben und fröhlich ſind, von denen ſagt man, daß ſie ein friſch, ſtark, getroſt, hart, gut Herz haben, das unbeweglich ſtehe, wie ein harter Fels. Alſo auch wiederum, denen ſo zerſchlagen und erſchrocken ſind, wird das Herz weich und ganz hinfällig, ſo daß es zergeht und zerſchmelzt, wie Wachs." Solches Zerſchmelzen begegnet auch denen manchmal, die wie David das Herz eines Löwen haben, vgl. 2 Sam. 7, 10. — Da das כח immer Kraft heißt, und nicht durch Saft erklärt werden darf, ſo kann das יבש in V. 16 nur uneigentlich ſtehen, ſ. v. a. meine Kraft iſt gänzlich geſchwunden, wie aus der (ausgetrockneten) Scherbe die Feuchtigkeit, vgl. die ähnliche abgekürzte Vergleichung in Pſ. 102, 5: „mein Herz iſt geſchlagen wie Gras und vertrocknet," ebenſo zunichte geworden, wie vertrocknetes Gras. — Das Kleben der Zunge am Gaumen iſt Folge des Schmerzes und der Angſt, vgl. Hi. 29, 10. Luther: „denn es iſt unglaublich, wie dieſe innerliche Angſt und Schrecken und Zagen ſo ſehr und plötzlich allen natürlichen Saft aller Glieder am Leibe verdörret, austrocknet, matt und untüchtig macht, und ſonderlich den Saft der Zunge, an welcher man vornehmlich dieſe Dürre und Durſt fühlt." — In Bezug

auf die letzten Worte bemerkt Luther: „das ſetzt er hinzu gleich als eine Summa und endlichen Beſchluß.“ Das לעפר heißt genau genommen nicht in den Staub, ſondern alſo, daß ich dem Staube angehöre. Der Todesſtaub iſt der Staub, der zu dem Tode in Beziehung ſteht, alſo die Grabeserde. Das Fut. ſteht in dem Sinne des Präſ.: der Leidende iſt ſchon mehr todt als lebendig. Geſchwunden iſt ſchon, was das Leben eigentlich zum Leben macht, aller Lebensmuth, alle Lebenskraft, ſo daß, wenn der gewöhnlich ſo genannte Tod kommt, den der Leidende unmittelbar vor Augen ſieht, dieſem wenig mehr zu nehmen übrig bleibt. Das: du legſt, iſt wohl zu bemerken. Alles Andere betrachtet der Leidende nur als Werkzeug Gottes. Dadurch wurde auf der einen Seite der Schmerz geſchärft, auf der andern Seite aber auch der Hoffnung ihre nothwendige Grundlage gegeben. Wer das Leid nicht allein auf Gott zurückführt, der kann auch von ihm nicht mit vollem Herzen Errettung erwarten. Nur „der es ſchickt, der kann es wenden,“ und muß es in Fällen, wie der vorliegende, wenden, wenn auch alle Ausſicht auf Rettung geſchwunden zu ſeyn ſcheint. Calvin: „ſo oft dieſe Finſterniß die Gemüther der Gläubigen einnimmt, ſo iſt immer einiger Unglaube untermiſcht, der ſie nicht gleich zum Lichte des neuen Lebens auftauchen läßt. In Chriſto aber war auf wunderbare Weiſe dieſes beides verbunden, der Schrecken aus Gottes Fluche, und die Geduld aus dem Glauben, alle Bewegungen alſo ſtillend, daß ſie unter Gottes Herrſchaft ruhten.“ — Hunde nennt der Leidende in V. 17 die Feinde wegen ihrer wilden Wuth und Erbitterung. Vgl. über die Wildheit und Wuth der Orient. Hunde Oedmanns Samml. 5. S. 31. 2. und Laborde comment. géograph. zu Exod. u. Num. S. 59. — Das erſte Wort des letzten Gl. wird verſchieden geleſen: כָּאֲרִי (wie im Texte), כָּאֲרִי, כָּאֲרוּ, כָּרוּ. Sehen wir auf die äußeren Gründe, ſo kann gar keinem Zweifel unterworfen ſeyn, daß das

כָּאֲרִי das richtige ist, und man müßte alle Sicherheit in der Critik und somit diese selbst aufgeben, wenn man diese Lesart mit Ewald verlassen und כָּאֲרוּ lesen wollte. Die äußeren Gründe für die anderen Lesarten sind so gut wie gar keine. So findet sich das כארו nur in zwei unverdächtig jüdischen Handschr., das כרו sogar in keiner von der ersten Hand, sondern nur in einigen beigeschrieben. Das כָּאֲרִי wird außer der ganzen Masse der Hdsch. auch durch die Masorah bestätigt. Kein alter Übersetzer spricht dagegen: denn diese konnten sehr gut, ohne einer andern Lesart zu folgen, das כארי, wie so viele spätere Ausl., in dem von ihnen ausgedrückten Sinne deuten, und sollte auch bei dem einen oder andern das כארי nicht der Übers. zu Grunde liegen, so wäre doch nicht an eine abweichende Lesart zu denken, sondern nur an eine Conjectur, die man wagte, weil man das im Texte stehende Wort nicht verstand. Hätten die alten Übers. etwas anderes im Texte gefunden, so könnte sich dieß nicht so spurlos verloren haben. Stände aber auch in äußerer Hinsicht das כארי den anderen Lesarten nur gleich, so müßte es doch schon aus inneren Gründen unbedingt vorgezogen werden. Denn es ist die schwerere Lesart, aus der sich wohl das Entstehen der übrigen begreifen läßt, nicht aber umgekehrt. — Was nun die Erklärung des als richtig festgestellten כארי betrifft, so gehen die meisten Ausl. von der Voraussetzung aus, daß es der Plur. eines Partic. sey, seltene Pluralform f. כארים, von der Wurzel כור. Obgleich das Particip. eig. כָּר heißen müsse, so sey die Schreibung mit א doch auch sonst nicht ohne Beispiel, Gesen. Lehrg. S. 401. Folgt man nun dieser Auffassung der Form, die eine Zeit lang die fast allgemein herrschende war, so bleibt alles dasjenige in Kraft, was in der Christol. 1, 1. S. 180 bemerkt worden: man darf weder, wie damals gewöhnlich geschah, übers.: sie fesseln, noch: sie entstellen, sondern nur nach dem Vorg. der LXX, Vulg. und des Syr.: sie durchgra-

ben, durchbohren meine Hände und Füße. Auch das bleibt feſtſtehen, daß nach dieſer Auffaſſung die Worte eine ſpecielle Beziehung auf Chriſtum enthalten würden, denn das Durchgraben der Hände und Füße kommt ſonſt nicht vor, und die Behauptung von Geſen. in dem thes., daß Hände und Füße dichteriſch den ganzen Leib bezeichnen, iſt eine unhaltbare. Was in der Chriſtologie zum Erweiſe der Thatſache, daß Chriſto wirklich nicht blos die Hände, ſondern die Füße durchbohrt worden, geſagt wurde, iſt ſpäter von Bähr in einer beſonderen Schrift, und in einer Vertheidigung derſ. gegen die Einwürfe von Paulus in Tholucks lit. Anz. Jahrg. 1833 weiter ausgeführt worden. Es läßt ſich aber nicht verkennen, daß die zur Zeit des Erſcheinens der Chriſtol. herrſchende Auffaſſung des כארי als Plur. Partic. von ſo großen Schwierigkeiten gedrückt wird, daß ſie nur im äußerſten Nothfalle annehmbar wäre. Wenn drei Abnormitäten in einem Worte zuſammentreffen, wie hier 1. der Gebrauch der im beſten Falle äußerſt ſeltenen, außerdem nur in einem einzigen irgend geſicherten Beiſpiele vorkommenden Pluralform auf י, 2. die Participialf. mit א, und 3. der Gebrauch des כור in der Bed. von כרה, ſo erhalten ſie in dieſer Vereinigung eine ganz andere Bedeutung, als welche ſie außerdem haben würden. Dann muß auch das Bedenken erregen, daß die Worte nach dieſer Auffaſſung eine durchaus ſpecielle Beziehung auf Chriſtum enthalten würden, während doch aus den in der Einl. aufgeſtellten Gründen feſtſteht, daß auf ihn der Pſ. ſich nur inſofern bezieht, als er der Gerechte im vollſten Sinne war, alſo in dem Pſ. nicht füglich etwas vorkommen kann, was ihm ausſchließlich angehört. Endlich, hielten die Verf. des N. T. dieſe Erkl., welche ihnen die gangbare Überſ. der LXX mit ihrem ſchon von den älteſten Kirchenlehrern ſo begierig ergriffenen ὤρυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας μου an die Hand gab, für richtig, wie ſollten

sie dann nicht darauf bedacht gewesen seyn, die Erfüllung dieses so charakteristischen Zuges an Christo nachzuweisen, sie, die sonst diesen Ps. bei der ganzen Darstellung des Leidens Christi vor Augen haben, ihn auch bei demjenigen anführen, was gar nicht so charakteristisch und individuell an Christo in Erfüllung ging? Davon sind sie aber so weit entfernt, daß sie der Durchbohrung der Füße Jesu gar nicht ausdrücklich gedenken. Also nur im äußersten Nothfall dürfte diese Auffassung angenommen werden, und ein solcher findet hier gar nicht statt: es liegt eine andere Auffassung vor, bei der jede Anomalie in der Form des כארי schwindet, ohne daß irgend ein Übelstand in Bezug auf den Sinn dafür einträte. Das כ ist die Vergleichungspart., das ארי = אריה, Löwe; das כארי, grade so geschrieben, findet sich in Jes. 38, 13 in der Bed. Löwengleich, wobei die Bemerkung der Masorah nicht von entscheidender Bedeutung seyn kann, daß das כארי hier von dem כארי dort der Bed. nach verschieden sey: denn diese Bemerkung kann keine größere Bed. in Anspruch nehmen, als die Kris der Masorethen, die sich durchweg als falsch erweisen. Das ידי ורגלי ist Accus., wie er so oft bei näheren Bestimmungen des speciell in Betracht kommenden Theiles oder Gliedes steht. Also: sie umgeben mich Löwengleich nach Händen und Füßen. Die Erwähnung der Löwen muß man hier höchst natürlich finden, da die Thiersymbolik durch den ganzen Ps. hindurchgeht, da die Feinde schon in V. 14 unter dem Bilde eines zerreißenden und brüllenden Löwen erschienen waren, was um so mehr von Bedeutung ist, da der Anfang der Dreizahl hier offenbar sich an den Anfang der Vierzahl anschließt, da der Leidende, die arme wehrlose Hindinn, nachher in V. 22 bittet: errette mich aus dem Rachen des Löwen, da endlich die Zusammenstellung der Löwen mit den im Eingange des V. erwähnten Hunden höchst passend ist. Die Einwendungen, welche man gegen diese Erkl.

erhoben hat, die ſchon Luther als die von der Grammatik entſchieden geforderte anerkannte, welche aber hier der Theologie weichen müſſe, wie er ſeltſamer Weiſe meinte, haben nur inſofern Bed., als ſie zeigen, wodurch die alten Überſ., die Maſorah und einige Hdſch. veranlaßt werden konnten, die richtige Erkl. oder Lesart zu verlaſſen, und alſo darthun, daß ſie uns in keiner Beziehung Auctorität ſeyn können. Man ſagt, das umringen paſſe nicht zu den Löwen, welche auf ihre Beute zuſpringen, aber das Umringen wird ja hier nicht den Löwen, ſondern der Rotte der Übelthäter beigelegt; das Löwengleich bezieht ſich nicht darauf, ſondern auf ihre wilde Wuth. Man ſagt ferner, der Singul.: wie ein Löwe, paſſe dann nicht: aber dieß wird nur von der falſchen Vorausſetzung aus geſagt, daß der Vergleichungspunkt das Umringen ſey, iſt es vielmehr die wilde Wuth, ſo ſteht der Singul. hier grade ſo paſſend, wie in V. 14 u. 22, und grade, daß an dieſen beiden St. der Singul. ſteht, ſetzt unſ. Auff. nur noch mehr außer Zweifel, vgl. auch d. Sing. כלב in V. 21. Übrigens heißt das כארי nicht: wie ein Löwe, ſondern: wie der Löwe. Das Kametz zeigt, daß das Wort den Art. hat. Ohnedem müßte Patach ſtehen. Das: der Löwe, aber ſteht als Bez. der Gattung, weil es nicht auf die Zahl, ſondern nur auf Natur und Weſen ankommt. Ferner, daß das ידי ורגלי, da ſchon ein Accuſ. in הקיפוני vorhergegangen, ein neues Verb. vorausſetze, wenn man nicht zu einer ſonderbaren Ellipſe ſeine Zuflucht nehmen wolle, konnte man nur ſo lange behaupten, als die betreffende Art von Accuſ. noch nicht hinreichend erörtert war. Dann, das: nach Händen und Füßen, ſteht keineswegs müßig. Mit den Händen wehrt man ſich, mit den Füßen entrinnt man, ſ. v. a. meine wüthigen Feinde umgeben mich alſo, daß ich weder Hand noch Fuß rühren kann. Dieß ſind die Einwendungen von Stier. Ewald bemerkt noch, das Bild vom Löwen gehöre nicht in dieſen Zuſammenhang, da

hier nur das Unverſchämte gezeichnet werden ſolle. Allein dieſe Behauptung ſchwebt ganz in der Luft. Nicht das Unverſchämte, ſondern die wilde Wuth iſt ja auch bei der Bez. der Feinde als Hunde der Vergleichungspunkt: denn es umgeben mich (wüthende) Hunde; und ſchon die Bezeichnung der Feinde als Übelthäter, dann auch der Zuſammenhang dieſes V. mit den beiden vorigen — er gibt die Urſache der in ihnen beſchriebenen Wirkung an — zeigt, daß es ſich hier um grobe Mißhandlung handelt. — Nach V. 18 haben die wuthentbrannten Feinde den dem Tode geweihten Gerechten bereits ausgezogen, und weiden ſich nun an dem traurigen Anblick ſeiner völligen Abgezehrtheit, der ihn mit Schmerz erfüllt. So elend und verzweifelt iſt die Lage, in die er durch ihre Anfeindungen gebracht worden iſt. Das אספר wird gewöhnlich erklärt: ich könnte zählen. Gegen dieſe matte Erkl. ſpricht aber die Analogie des יביטו und des יראו — ich zähle, und ſie ſchauen, und der andern Fut. im Vorherg. und Folg. Der Leidende, in Schmerz über ſeine völlige Abmagerung verſunken, zählt die Gebeine ſeines nackten Leibes, deren jedes ſeine ſchmerzliche Aufmerkſamkeit unwillkührlich auf ſich zieht: hier eins und da eins, und alle von Fleiſch entblößt vom erſten bis zum letzten, ſo viel ihrer ſind. Parallel iſt Hi. 33, 21. Von den Feinden wird zuerſt geſagt, daß ſie Zuſchauer des erbärmlichen Schauſpieles ſind, von dem jeder fühlende Menſch ſich abwendet, ſich die Augen zuhält, weil es ihm durch die Seele geht, ſeinen Bruder ſo leiden zu ſehen, dann ſteigernd, daß ſie dieß Schauſpiel ſogar nicht etwa blos in roher Gleichgültigkeit, ſondern mit inniger Wonne betrachten. Das ראה mit ב ſehen in etwas, indem man ſich mit der Neigung darin befindet, Wohlgefallen daran hat. — Nach V. 19 iſt es mit dem Elenden ſchon ſo weit gekommen, daß ſeine Kleider getheilt werden. Die Kleidung iſt die nothwendige Bedingung des Lebens, ohne Kleider kann ſich Niemand

öffentlich sehen lassen. Wem man daher die Kleider nimmt, und was noch mehr ist, über sie anderweitig disponirt, der muß, wenn nicht schon todt, doch einem gewissen und nahen Tode bestimmt seyn. So sagt also der Leidende hier, am Schlusse der Schilderung seiner Noth, an der Schwelle des Überganges zur Bitte, daß er sich schon im letzten Stadium befinde, daß seine Feinde eben bereit seyen, ihm, dem ohnehin schon mehr todten als lebendigen, den letzten Streich zu geben. — Man darf hier nicht an die Sitte, den Feind zu spoliiren, erinnern: denn überall in dem Ps. ist die Bedrängung keine kriegerische, der Leidende ist völlig wehrlos, die Situation ganz der Christi entsprechend. Auch spoliirte man nur den erschlagenen, nicht den noch lebenden Feind. Auch darf man nicht erkl.: sie werden meine Kleider unter sich theilen, oder sie denken schon daran, dieß zu thun. Denn das יחלקו und das ימירו muß sich ebenso auf das schon in der Gegenwart Vorhandene beziehen, wie alle vorherg. Verba. Auf Nacktheit führt auch schon der vorherg. V., nicht blos das: ich zähle alle meine Gebeine, sondern auch das: jene schauen, blicken auf mich, s. v. a. sie weiden sich an dem Anblicke des zum Gerippe entstellten. Der Zusammenhang wird zerrissen, wenn man das Sehen dort blos auf die Noth im Allgemeinen bezieht. Endlich darf man auch gar nicht von einem Bilde reden; nur das ist richtig, daß der Zug, wie die ganze übrige Schilderung, individualisirend ist, was damit zugleich gegeben ist, daß der Ps. sich auf die ideale Person des Gerechten bezieht. Der Zustand eines solchen, der den Tod unmittelbar vor Augen hat, könnte auch durch andere Züge bezeichnet werden. — Wie genau der Inhalt uns. V. an Christo in Erfüllung ging, das erhellt besonders, wenn man ins Auge faßt, was Luther offenbar richtig über die Theilung der Kleider Christi bemerkt: „Ich halte dafür, daß die Kriegsknechte nicht Gewinnstes oder Nutzens halber die Kleider unter sich getheilt

haben, ſondern daß ſie wie zu einem lächerlichen Poſſen damit haben wollen ſcherzen, ſpielen und ein Gelächter anrichten, zu einem Zeichen, daß es mit dieſem Chriſto nun gar aus wäre, gleich als mit einem, der da verwüſtet, verloren, vertilget, und deß ewig vergeſſen wäre.“ — בגדים ſind die Kleider im Allg., לבוש bezeichnet ſpeciell das Hauptkleidungsſtück, den langen Rock, nach deſſen Ausziehen man ganz nackt iſt, ſo daß alſo eine Steigerung ſtattfindet, vgl. Hi. 24, 7—10. Pſ. 35, 13. Eſth. 4, 2. Joh. 19, 23. 24.

Der Leidende hatte zuerſt gezeigt, daß es völlig abnorm ſeyn würde, wenn Gott ihn verlaſſen wollte, dann, daß jetzt nicht helfen verlaſſen ſeyn würde, nun bricht mit voller Gewalt in V. 20—22, der Dreizahl der zweiten Dekade, die Bitte hervor, daß er jetzt helfen möge, die zum Schluſſe in die Zuverſicht der Erhörung ausläuft.

V. 20. Und du, Herr, ſey nicht ferne, meine Stärke eile mir zur Hülfe. V. 21. Errette vom Schwerte meine Seele, aus der Gewalt des Hundes meine Einſame. V. 22. Errette mich aus dem Rachen des Löwen, und aus den Hörnern der Büffel erhöreſt du mich. — Mit Recht bemerkt Stier, das אילותי in V. 20 ſey gleichſam die etymologiſche Auflöſung des den Pſ. beginnenden אלי. Die Bez. auf das אילת der Überſchr. wurde ſchon früher nachgewieſen. Das: eile mir zur Hülfe, ſieht zurück auf das: es iſt kein Helfer, in V. 12. — Zu V. 21. Calvin: „wenn jemand fragt, wie dieß auf Chriſtum paſſe, den doch der Vater nicht vom Tode errettete, ſo antworte ich mit einem Worte: er ſey mächtiger errettet, als wenn der Gefahr begegnet worden wäre, ſo viel größer es nämlich iſt, vom Tode wieder auferſtehen, wie von einer Krankheit geheilt werden. Daher hinderte der Tod nicht, daß nicht die Auferſtehung bezeugte, Chriſtus ſey errettet worden.“ Der Tod Chriſti war als bloßer

Durchgang zum Leben kein Tod zu nennen. — Das Schwert iſt individualiſirende Bez. alles Todbringenden, vgl. 2 Sam. 11, 25 mit V. 24. Das מיד kann wegen des folg.: aus dem Rachen, aus den Hörnern, nicht füglich für das einfache מן ſtehen: es iſt hier von Hunden die Rede, welche Hände haben. Zu dem: meine Einſame, bemerkt Luther: „er will ſagen, daß ſeine Seele allein ſey, und von jedermann verlaſſen, daß niemand da ſey, der ihn ſuche, ſeiner wahrnehme noch tröſte, wie der 142 Pſ. V. 5 ſagt: „ſchaue zur Rechten und ſiehe, da will mich niemand kennen, ich kann nicht entfliehen, niemand nimmt ſich meiner Seele an.“ Mehrere, wie Geſen. in dem thes., erkl.: meine Einzige. Der Leidende ſoll darauf hinweiſen, daß er nur ein Leben zu verlieren habe. Allein die Erkl. meine Einſame iſt vorzuziehen, weil nach ihr das Wort eine zuſammenfaſſende Bezeichnung der im Vor. geſchilderten Lage iſt, und wegen der Parallelſt. Pſ. 25, 16. 35, 17. 68, 7. Das „meine Einzige“ kommt nie vor. — Zu V. 22. Luther: „des grimmigen Teufels Wüthen iſt ſo groß, daß es der Prophet durch des Schwertes Schärfe nicht genugſam hat können anzeigen, führt deshalb auch an das Zerreißen der wüthigen, raſenden Hunde, den Rachen des begierigen und hungrigen Löwen, der bereits offen ſteht, und bereit iſt, zu verſchlingen, und den großen heftigen Grimm der wüthenden grauſamen Einhörner (Büffel).“ Das ענה, erhören, ſteht hier prägnant und ſchließt den Begriff des Befreiens mit in ſich. Der gangbaren Erkl.: erhöre mich, ſteht ſprachlich nichts entgegen. Sehr häufig, wenn Imperat. und Opt. vorangegangen, wird die Rede blos vorausſetzend und beſchreibend fortgeſetzt. Allein dagegen, und für die Auffaſſung als Ausdruck der Zuverſicht der Erhörung ſpricht die Stellung grade zu Ende der Bitte, das Folgende, welches einen vorhergegangenen Ausdruck der Zuverſicht nothwendig vorausſetzt, endlich die Beziehung auf das לא תענה in V. 3. Dem: du erhöreſt nicht

dort, entspricht hier, nachdem der Kampf beendigt worden, das: du erhöreſt. Bei einer Bitte, die ſich auf ſolchen Fundamenten erhebt, wie die dieſes Leidenden, iſt der Übergang zur Zuverſicht ein leichter. In ſolchem: „Herr komm, ſtets ein: hier Sohn! ſchlummernd iſt.“ Man kann ſich das עניתני von dem מקרני רמים durch eine kleine Pauſe getrennt denken. Der Leidende hat das: mögeſt du mich erhören, auf der Zunge. Da erhält er die Zuſicherung der Erhörung, und ſo geht plötzlich der Wunſch in die Zuverſicht über: und aus den Hörnern der Büffel — haſt du mich erhört.

Seiner Errettung gewiß geworden, ſchildert der Leidende nun in der letzten Dekade die ſeligen Folgen, die aus ihr hervorgehen werden. Die Dekade wird getheilt durch die ſieben und die drei. Die Sieben zerfällt in die fünf und die zwei, die ſeligen Folgen für Iſrael, und für die Heiden. Die dritte Dekade vereinigt alſo gewiſſermaßen die Eintheilung der erſten (aus ihr die fünf) und der zweiten.

V. 23—29. — V. 23. Ich will deinen Namen verkünden meinen Brüdern; inmitten der Verſammlung dich loben. V. 24. Die ihr den Herrn fürchtet, lobet ihn, ihr alle von Jakobs Saamen, ehret ihn, und ſcheuet euch vor ihm, ihr alle vom Saamen Iſraels. V. 25. Denn er verachtete und verabſcheute nicht das Elend des Elenden, und verbarg ſein Antlitz nicht vor ihm, und da er zu ihm ſchrie, hat er gehöret. V. 26. Von dir gehet aus mein Lob in großer Verſammlung, meine Gelübde will ich bezahlen vor denen, die ihn fürchten. V. 27. Eſſen werden die Sanftmüthigen und ſatt werden, preiſen den Herrn, die ihn ſuchen, es lebe euer Herz auf ewig. — V. 28. Gedenken werden und zum Herrn ſich wenden alle Enden der Erde, anbeten vor dir alle Geſchlechter der Heiden. V. 29.

Denn des Herrn iſt das Reich, und er herrſcht unter den Heiden. — V. 23. Der Name iſt der Brennpunkt, in welchem ſich alle Strahlen der Thaten ſammeln, ſo daß den Namen des Herrn, beſonders in der Beſtimmtheit, die er durch die vorliegende Sache erhalten, verkündigen, ſ. v. a. verkündigen, was er gethan. Wer unter den Brüdern zu verſtehen, zeigt die Anrede in V. 24: es ſind alle Nachkommen Iſraels. Nicht blos für den Leidenden etwa und einige Freunde deſſelben hat ſeine Errettung Bedeutung, alle ſeine Brüder, das ganze Volk des Bundes, vgl. das: unſere Väter in V. 5, ſoll an ihr participiren, durch ſie zum Anſchauen der Herrlichkeit Gottes gelangen. Gegenſatz der Brüder ſind die Heiden in V. 28. Der falſche Saame ſchließt ſich ſelbſt von der Theilnahme an dieſem Segen aus. Die Verſammlung iſt nicht etwa ein enger Kreis Befreundeter, ſondern ſie beſteht aus allen Brüdern des Leidenden, dem ganzen Saamen Iſraels, vgl. das: die ganze Verſammlung Iſraels, in Lev. 16, 17. Deut. 31, 30. Dieſe Verſammlung aber, die auch an allen Parallelſt. gemeint iſt, vgl. Pſ. 35, 18. 40, 10. 49, 1, iſt hier im zwiefachen Sinne eine ideale. Zuerſt wurde jede öffentliche Verſammlung im Tempel als eine ſolche des ganzen Volkes betrachtet, indem von dem zufälligen Umſtande, ob alle Mitglieder wirklich perſönlich gegenwärtig waren, abgeſehen wurde: die Anweſenden repräſentirten das ganze Volk, vgl. 2 Chron. 20, 3—15: „Und Joſaphat rief ein Faſten aus über ganz Judah. Und es verſammelte ſich ganz Judah, zu bitten den Herrn. Und Joſaphat ſtand in der Verſammlung Judahs und Jeruſalems im Hauſe des Herrn. — — Und über Jehaſiel kam der Geiſt Gottes inmitten der Verſammlung. Und er ſprach: vernehmet ganz Judah und ihr Bewohner Jeruſalems.“ Dann iſt hier, wie an den Parallelſt. nicht daran zu denken, daß d. S. eine Verſammlung des Volkes auch nur in dieſem Sinne zur Verwirklichung des Vorhabens

des Errettеten für nothwendig gehalten haben. Es iſt unwahrſcheinlich, daß es jedem Errettеten freiſtand, in den öffentlichen gottesdienſtlichen Verſammlungen mit dem Preiſe der rettenden Gnade Gottes aufzutreten. Der Kern iſt nur der, daß die dem einzelnen Gliede der Gemeinde ertheilte Gnade der ganzen zu Gute komme. Die Form, in der das Heil von dem Einzelnen an das Ganze gebracht wurde, iſt das Gleichgültige, Zufällige. Der S. wählt hier die am meiſten anſchauliche, dichteriſche, ohne der Sache nach ſie mehr zu meinen, wie alle übrigen, z. B. die, in welcher der Herr den Inhalt unſ. V. verwirklichte: eine feierliche Verſammlung des Volkes in ſeinem Heiligthum, der Errettete Gott lobend und preiſend in der Mitte des großen Kreiſes. — Ganz unrichtig bemerkt De Wette, man habe ſich die Brüder, die Verſammlung, als Ein Loos mit dem Dichter (dem Gerechten) theilend zu denken. Davon findet ſich im Folg. keine Spur. Das dem Einzelnen gewordene Heil gehört inſofern Allen an, mögen ſie ſich nun in gleicher Lage befinden oder nicht, als ſich in ihm die Herrrlichkeit Gottes abſpiegelt, in deren Erkenntniß gefördert zu werden, allen heilſam und erquicklich iſt. — Es folgen in V. 24 u. 25 die Worte, mit denen der Errettete den Namen Gottes ſeinen Brüdern verkünden, und inmitten der Gemeinde ihn loben will. Nicht ohne Grund beginnt der S. mit dem: ihr Gottesfürchtigen. Er weiſt dadurch darauf hin, daß er es mit den Nachkommen Jakobs nicht als ſolchen zu thun hat, die durch ein leibliches Band mit einander verbunden, ſondern mit ſolchen, die von einem gemeinſamen geiſtigen Principe beſeelt ſind. Formell iſt die Anrede an die ganze Gemeinde gerichtet. Von denen, die nicht de ecclesia, wenn auch in ecclesia waren, wird abgeſehen. Sie werden als Eindringlinge ignorirt, als ſolche aber deutlich genug eben durch das: ihr Gottesfürchtigen, bezeichnet. Das: preiſet, ehret, ſcheuet euch, namentlich das letzte, zeigt deutlich, daß es der Errettete nicht

blos mit solchen zu thun hat, die sich mit ihm in gleicher Lage befinden. Diesen würde er vor allem das: vertrauet zurufen. Das: scheuet euch, erklärt sich daraus, daß wer so groß ist an Gnade, auch eben so groß seyn muß an Zorn gegen seine Verächter. Was die Größe Gottes nach einer Seite hin, offenbart sie zugleich nach allen übrigen. — Zu V. 25. Luther: „Das macht Gott trefflich sehr angenehm, also daß ihn alle Gottseligen lieben und loben müssen, daß seine Augen allein sehen und gewandt sind auf die Betrübten und Armen, und je verachteter und verworfener der Mensch ist, je näher und gnädiger ist ihm Gott. Als spräche er: sehet und lernet aus meinem Exempel, der ich worden bin der allerschnödeste und verächtlichste unter den Männern (V. 7), der bin ich nun aufs freundlichste angesehen worden, angenommen und erhört." Das עֲנוּת erkl. die alten Übersetzer fälschlich durch Gebet. — Von dir ist mein Lob, V. 26, nicht, du hast mir zu dems. Veranlassung gegeben, sondern du bist der Gegenstand dess., Calvin: David canendi argumentum ex deo petit. Nach Zusammenhang und Parall. beschreibt der Errettete nicht, was Gott an ihm gethan, sondern wie er ihm danken will, welche seligen Folgen für die Sache Gottes aus seinem Heile hervorgehen werden. Das: mein Lob, sieht zurück auf die Loblieder Israels in V. 4. Die schreiende Dissonanz, welche daraus entstand, daß in die Loblieder Israels das Heulen dieses Leidenden hineintönte, ist nun aufgehoben. — In dem zweiten Gl. und in dem sich daran anschließenden V. 27 ist die Darstellung eine bildliche. Man pflegte in großer Noth Gelübde zu thun, die in der Regel in dem Versprechen, eine gewisse Anzahl von Opfern darzubringen, bestanden. Nach erhaltener Errettung lud man zu den damit verbundenen Mahlzeiten Witwen, Waisen und Arme ein, vgl. Deut. 12, 18. 16, 11, und machte sie also zu Theilnehmern seines Heiles, das nie dem Einzelnen blos für sich ertheilt wird, Mit-

genoſſen ſeiner Freude. Der Genuß war bei ſolchen Gelegenheiten durchaus kein blos leiblicher: die Eingeladenen ſchmeckten zugleich, wie freundlich der Herr iſt. Die Seele der Einladung war die Aufnahme in die Gemeinſchaft des Dankes und Lobes. Hienach ſtellt es ſich als ſehr natürlich dar, wenn der Dank des Geretteten hier unter dem Bilde der Abtragung der Gelübde, der gewöhnlichen Verkörperung des Dankes erſcheint, die Aufnahme anderer in die Gemeinſchaft des Segens und Dankes, unter dem Bilde eines großen von ihm zu veranſtaltenden Opfermahles, an dem alle Gottesfürchtigen theilnehmen ſollen. — Hofmann hat geläugnet, daß hier das Bild eines Opfers zu Grunde liege. Er erkl. das Bezahlen der Gelübde ohne weiteres von der Darbringung des Dankes. Allein das Gelübde bezieht ſich immer auf etwas Äußeres; nie ſind bloße Gefühle und Worte Object deſſelben. Durchaus die gewöhnliche Art der Gelübde ſind Opfer, vgl. Lev. 7, 16 ff., u. beſ. Pſ. 66, 12—15, Michaelis moſ. R. Th. 3. §. 145. In Pſ. 50, 14. 61, 9, worauf Hofmann ſich beruft, findet dieſelbe bildliche Darſtellung ſtatt. Daß hier unter dem Gelübde dem Buchſtaben nach die gelobten Dankopfer zu verſtehen, die freilich der Sache nach mit dem Danke und Preiſe identiſch ſind — denn das Opfer iſt hier eben bloßes Bild, wie in Hoſ. 14, 3. Hebr. 13, 15 u. a. a. St. — zeigt deutlich das; es werden eſſen, im folg. V., vgl. auch das אכלו in V. 29. — Das: es lebe, V. 27, ſchließt das: es wird leben, in ſich, und drückt aus, daß dieß den Wünſchen des Redenden angemeſſen iſt. Das Herz erſtirbt in Kummer, Sorge, Schmerz, vgl. Pſ. 109, 22. 1 Sam. 25, 37, vor Allem, wenn es an Gott irre geworden. Das auf ewig bildet den Gegenſatz gegen vorübergehendes Leben, kurze Erquickung, welche eine niedere Manifeſtation Gottes gewährt. Hier hat er ſich ſo herrlich kund gegeben, daß wer dieſe ſeine Offenbarung in

Saft und Blut verwandelt, fortan keine andere geiſtliche Speiſe mehr bedarf, ſondern daran für immer erſtarkt iſt.

Von Iſrael wendet ſich der Gerechte in V. 28. 29 zu den Heiden. — Das זכר heißt ſehr häufig nicht ſich erinnern, ſondern bedenken, zu Herzen nehmen. Das Object des Beherzigens iſt der Sache nach identiſch mit dem Objecte des Eſſens in V. 27 u. 29, der Dank und Preis des Gerechten für die ihm gewordene herrliche Errettung, und ſomit mittelbar dieſe Errettung ſelbſt, vgl. das צדקתו in V. 32. Das Heil des Herrn iſt ſo groß, daß es die ganze Heidenwelt aus ihrer dumpfen Gleichgültigkeit gegen ihn aufweckt. Hofmann bezieht das יזכרו auf Jehovah: ſie werden ſich auf Jehovah beſinnen. Allein dieſe Erkl. iſt nur aus dem Streben hervorgegangen, die Bekehrung der Heiden unabhängig von der Errettung des Redenden zu machen. Grade daß der Zuſammenhang mit ihr durch dieſe Erkl. verdunkelt wird, ſpricht gegen ſie. Vergleicht man außer dem יאכלו in V. 27, und dem אכלו in V. 30, zu dem ſich das: ſie beten an, gradeſo verhält, wie hier das וישובו zu dem יזכרו, noch das ſich ebenfalls auf das dem Redenden ertheilte Heil beziehende יסמר in V. 31 und das עשה in V. 32, ſo wird man über die Verwerflichkeit dieſer Erkl., und der ganzen Anſicht von dem Pſ., die ſolcher Aushülfen bedarf, nicht in Zweifel ſeyn. — In dem וישובו liegt nicht etwa, wie Umbreit meint, daß die Heiden urſprünglich die Wahrheit gehabt. Das שוב heißt eig. ſich abwenden (hier von den Götzen) und die Bed. zurückkehren, iſt eine ſecundäre. — Das zweite Gl. ſpielt an auf die Verheißungen an die Patriarchen, ſpeciell auf Gen. 12, 3. 28, 14. — V. 29 begründet die im vor. gegebene Ankündigung, daß die Heiden dereinſt wieder dem Herrn huldigen werden, indem er darauf hinweiſt, daß er allein der legitime König der Erde iſt. Seyn und Bewußtſeyn können nur zeitlich auseinandertreten. Iſt der Herr der König der ganzen Erde, ſo muß er auch der-

einſt als ſolcher erkannt werden, und daß dieß geſchehe wird durch die Entfaltung der Herrlichkeit Gottes in der Errettung des Gerechten herbeigeführt werden. Parallel ſind nicht Sach. 14, 9. Obad. V. 21, ſondern Pſ. 96, 10. 97, 1. 99, 1.

Der Aufhebung des Unterſchiedes zwiſchen Iſrael und den Heiden folgt in der Dreizahl der Dekade die des Unterſchiedes des Standes und der Lage, V. 30, der Zeit, V. 31. 32.

V. 30. Es eſſen und beten an alle Fetten der Erde, vor ihm werden beugen ſich die zum Staube herabgefahren, und die ihr Leben nicht friſteten. V. 31. Saame wird dienen ihm, erzählt wird werden von dem Herrn dem Geſchlecht. V. 32. Kommen werden ſie und verkünden ſeine Gerechtigkeit, dem Volke, das dann geboren iſt, daß er's gethan. — In V. 30 wird das Bild vom Mahle wiederaufgenommen. Es findet ein Gegenſatz ſtatt gegen die gewöhnlichen Opfermahle, zu denen vorzugsweiſe Arme geladen wurden. Dieß große geiſtliche Mahl, das eben durch umſ. V. als ein geiſtliches erwieſen wird, iſt auch für diejenigen, welche im allergrößten Überfluſſe leben, nicht zu ſchlecht; ſie erhalten bei ihm eine köſtliche Speiſe, welche all ihr Überfluß ihnen nicht zu gewähren vermochte, eine Speiſe, nach der auch die Geſättigten noch hungern; und auf der andern Seite ſind auch die Allerbedürftigſten und Elendeſten nicht ausgeſchloſſen. Es iſt ein Mahl, bei dem alle irdiſchen Unterſchiede aufhören, weil alle Gäſte hier arm und Gott für alle hier reich iſt. Die Behauptung, daß eſſen hier ſ. v. ſey, als verehren, verdient keine Widerlegung. Das: ſie eſſen, gehört der Sache nach auch dem zweiten Gl. an, das: ſie beugen ſich, entſprechend dem: ſie beten an, iſt der Dank für die Speiſung. Das דִּשְׁנֵי, von dem Adj. דָּשֵׁן, fett, bez. die geſättigte Fülle des Daſeyns. Das entgegengeſ. יוֹרְדֵי עָפָר iſt nicht etwa allgemeine Bez. des Elendes, ſondern ſpeciell Bez. des Todes, im Gegenſ. gegen

das חיים in emphatischer Bed., wonach jemand todt seyn kann, wenn er auch noch den Schein und die niedrigsten Bedingungen des Lebens hat. Dieß erhellt 1. aus der Beziehung auf das: in den Staub des Todes legst du mich, in V. 17, wonach der Staub hier nur der Todesstaub, die Grabeserde seyn kann, von der das עפר sehr häufig vorkommt, vgl. die lex. Derselbe, welcher klagen mußte, daß er schon dem Tode anheimgefallen sey, wird jetzt für Alle, die sich in gleicher Lage finden, Quelle des Lebens. 2. Aus dem Parall. mit: die ihr Leben nicht fristeten. 3. Aus der Vergl. der stehenden Redensarten יורדי בור, יורדי שאול, יורדי מות, welche zugleich zeigen, daß nicht die Rede ist von solchen, welche herabsteigen, sondern welche bereits herabgestiegen sind. — Das letzte Gl. wörtlich: und der seine Seele nicht lebendig machte, s. v. a. die nicht vermochten sich aus dem Tode, dem sie anheimgefallen waren, zu befreien. — In V. 31 erkl. Mehrere: der Saame, der ihm dienen wird, wird gezählt werden dem Herrn zum Geschlechte. Dagegen spricht aber, daß bei dieser Erkl. das Ganze in einen Satz zusammengezogen, und also der Parall. zerstört wird, dann der folg. V., wo der Gedanke des unsrigen, die Überzeitlichkeit des Heiles, das nie, wie geringere Wohlthaten Vergessenheit decken wird, sich weiter ausgeführt findet, so wie die Correspondenz der hier verkündeten Aufhebung der Schranke der Zeit, mit der Aufhebung der Schranke der Nation und des Standes im vor., endlich die Bez. des יספר auf das אספרה in V. 23. Das זרע, Saame, erhält seine nähere Bestimmung durch den Zusammenhang mit dem Vor.: die Nachkommenschaft, derer, von denen dort die Rede gewesen. Das לאדני eig. in Bezug auf den Herrn. Das Object der Verkündung, das was der Herr an dem Gerechten gethan, wird nicht näher bezeichnet, weil es aus dem Vorh. hinreichend klar ist. Ebenso versteht sich auch bei dem: wird dienen ihm, das auf Grund dieser herrlichen Erwei-

ſung, von ſelbſt hinzu. Das Geſchlecht iſt hier ſ. v. a. das דור אחרון in Pſ. 48, 14. 78, 4. Das erzählende Geſchecht iſt das gegenwärtige, ſo kann das Geſchlecht, dem erzählt wird, nur das zukünftige ſeyn. Ebenſo erhält auch Pſ. 71, 18 das דור ſeine Beſt. aus dem Zuſammenhange. Collectiviſch ſteht das דור nie. Daß es hier die nächſte Generation bezeichnet, erhellt auch aus V. 32. Von der gegenwärtigen Generation ergeht die Verkündung an die nächſte, von dieſer wieder an die folgenden. — Subject in V. 32 iſt der Saame und das Geſchlecht des vor. V. Die nächſte Generation wird die ihr überlieferte Kunde nicht etwa verhallen laſſen. Sie wird vermöge ihrer Herrlichkeit in ihr Leben gewinnen, und daher von ihr wieder der folgenden Generation mitgetheilt werden. Kommen iſt ſ. v. a. auf den Weltſchauplatz treten, vgl. Pſ. 71, 18. Die Gerechtigkeit Gottes umfaßt ſeine Bundes- und Verheißungstreue, die er in der Errettung des Gerechten ſo herrlich erwieſen. Man hat keinen Grund, das עם נולד zu erkl.: das Volk, das noch geboren werden ſoll. Die zunächſtliegende Erkl.: dem Volke, was dann, wenn die zukünftigen Generationen auf dem Schauplatze ſind, geboren iſt, gibt einen ganz paſſenden Sinn. Ebenſo iſt auch das עם נברא in Pſ. 102, 19 zu erkl.: das Volk, das dann geſchaffen iſt. Bei dem עשה iſt das Object aus dem Vorherg. zu entnehmen, gradeſo wie bei dem יאכלו in V. 27, dem יזכרו in V. 28, und dem אכלו in V. 30, daß er gethan, was im Vor. beſchrieben worden. Verwerflich iſt die Annahme, daß das עשה abſolut und emphatiſch ſtehe, daß er gehandelt ſ. v. a. ſich herrlich erwieſen hat. Überall, wo das עשה ſo zu ſtehen ſcheint, liegt das Object im Vorherg. verborgen. Auf dieß עשה bezieht ſich das letzte Wort des Herrn am Kreuze, das τετέλεσται, ebenſo wie das erſte Wort Chriſti am Kreuze aus dem Anfange des Pſ. entnommen wurde, unter allen Beweiſen für die erhabene Bedeutung des alſo umſchloſſe-

nen Ganzen der ſicherſte, und zugleich ein Fingerzeig für die Erkl. des vielfach gemißdeuteten Wortes Chriſti. Als das Vollbrachte iſt nach dieſer Beziehung das Werk Gottes zu denken. Der letzte Moment des Leidens iſt zugleich der erſte des Heiles, und daß dieſer jetzt eingetreten, daß nun die factiſche Antwort auf das: warum haſt du mich verlaſſen, gegeben wird, nun auf die dunkle Nacht das Morgenroth folgt, erklärt hier der verſcheidende Heiland. Die Bewährung des: es iſt vollbracht, iſt die Auferſtehung.

Pſalm 23.

Der Herr iſt mein Hirt, mir mangelt nichts, dieſe in V. 1 ausgeſprochenen Worte enthalten den Grundgedanken des Pſalmes, der in V. 2—5 nur weiter ausgeführt wird: denn er gewährt liebliche Ruhe dem Müden, V. 2, Erquickung dem Ermatteten und Heil dem Elenden, V. 3, Sicherheit und Schutz dem Gefährdeten, V. 4, Speiſe und Trank dem Hungrigen und Durſtigen, V. 5, alſo Alles, wonach die menſchliche Bedürftigkeit verlangt. Der Schluß in V. 6 kehrt zur Allgemeinheit des Anfanges zurück, von dem er ſich aber darin unterſcheidet, daß in ihm das Bild auf ſeinen ſachlichen Gehalt zurückgeführt wird. Es ſcheint, daß der Pſ. in drei Strophen zerfällt, deren jede aus einem Verspaare beſteht.

Nach der gangbaren Annahme ſoll die Güte des Herrn gegen die Seinen hier unter einem doppelten Bilde dargeſtellt werden, zuerſt des Hirten, V. 1—4, dann des Wirthes, in V. 5. Dieſe die Einheit des Pſ. zerſtörende Annahme beruht aber nur auf der falſchen Vorausſetzung, daß der S. von dem geiſtlichen Hirten immer in Ausdrücken reden müſſe, welche von den Verhältniſſen des leiblichen Hirten entnommen ſind. Wie

wenig der S. diese Anforderung als eine gerechte anerkennt, wie frei er sein Bild handhabt, das zeigt gleich V. 3, der von jener Voraussetzung aus nicht zu erklären ist. Der Sache nach aber preist auch V. 5 Gottes Hirtentreue. Aus ihr geht hervor, daß Gott vor dem S. einen Tisch bereitet. Er thut darin der Sache nach nichts Anderes als was ein guter menschlicher Hirt für seine vernunftlosen Schaafe. Was aber entscheidend gegen die beliebte Überschrift: der Herr mein Hirt und Wirth, ist: läßt man den Preis des guten Hirten mit V. 4 aufhören, so fehlt in der Schilderung des Hirten grade der Hauptzug, der unmöglich fehlen kann, das: und er wird Weide finden, in Joh. 10, 9. Denn daß dieser Zug nicht etwa nach der gangbaren Annahme in V. 2 enthalten ist, wird die Auslegung zeigen.

Die Davidische Abfassung des Ps. ist keinem Zweifel unterworfen, und Hitzigs Versuch, ihn dem Jeremias zu vindiciren, wird stets denjenigen willkommen bleiben, die seine kritische Weise charakterisiren wollen. Der Ps. fordert und verträgt keine historische Erklärung, und Meinungen, wie die von J. D. Michaelis, Maurer u. A., David habe ihn verfaßt, als er im Felde bei mangelndem Proviant grade eine gute Sendung Brot erhalten, zeigen nur, wie weit die Vorliebe für historisirende Erklärung führen kann, als deren Wurzel sich fast immer das darstellt, daß man auf dem religiösen und kirchlichen Gebiete nicht orientirt ist, und also nicht Gleiches durch Gleiches zu erkennen vermag. Das scheint allerdings aus Geist und Ton des Ps. zu folgen, daß er in einer Zeit verfaßt wurde, in der David durch keine äußere Leiden und Gefahren in dem Genusse der Gnade Gottes gestört wurde, in einer Zeit der Ruhe und Erquickung, welche er so lieblich zu schildern weiß. Er zeigt uns, daß David nicht blos im Unglück seine Zuflucht zu Gott nahm, sondern daß er auch im Glücke über den Gaben den Geber nicht vergaß, sondern sich, nach dem Ausdrucke Calvins, aus

seinen Wohlthaten Leitern machte, auf denen er immer näher zu ihm emporstieg. Einige zwar haben gemeint, auch diese Bestimmung der Situation noch ablehnen zu müssen. „Warum — sagt Stier — sollte ihm nicht auch in der Noth einmal so zuversichtlich und ruhig zu Muthe gewesen seyn?“ Allein mißtrauisch gegen diese Ansicht muß uns schon die große Übereinstimmung machen, mit der die andern Ausleger von geistlicher Erfahrung die Überzeugung aussprechen, daß der Ps. in einer Zeit der Erquickung von David gesungen worden sey. Das Wort: jede Züchtigung scheint, wenn sie da ist, nicht Freude, sondern Traurigkeit zu seyn, Hebr. 12, 11, hat ausnahmslose Wahrheit. Der Leidende kann sich auch inmitten des schwersten Kreuzes wohl zu einem Grade freudiger Zuversicht erheben, aber immer wird doch bei ihm die Sonne nur durch die Wolken hindurchscheinen, nie wird er den Schmerz und die Noth in so weiter Ferne erblicken, so unbedingt über sie triumphiren, wie es hier der Fall ist. — Übrigens ist die Zuversicht, die hier ausgesprochen wird, nicht die kindliche, nicht die eines solchen, der den Schmerzen und Nöthen des Lebens, die er noch nicht erfahren hat, mit der heitern Freudigkeit entgegengeht, welche aus dem Bewußtseyn der Gemeinschaft mit Gott entspringt: sie ist die eines erfahrenen Streiters, eines solchen, der aus vielen Trübsalen kommt, der weiß, was es mit ihnen auf sich hat, und wie der Herr in ihnen tröstet und aus ihnen hilft, reichlich erfuhr. Der Preis der Ruhe, welche der Herr gewährt, läßt uns in dem S. einen müden Pilgrim erkennen, der Dank für die Erquickung zeigt uns einen Erschöpften, das „wenn ich auch wandle im Thale des Todesdunkels“ u. s. w., einen solchen, der dunkle Leidenswege schon geführt worden ist, und ihnen noch entgegengeht. Das: „im Angesichte meiner Widersacher“ in V. 5, und das: „sie verfolgen mich“ in V. 6, zeigt, daß wir es speciell mit einem solchen zu thun haben, der, wie David, von

Feinden schwer angefochten worden. Überall tritt uns nicht der bräunliche Hirtenknabe inmitten seiner friedlichen Lämmer entgegen, sondern der Mann David, der die Saulische Zeit schon hinter sich hat. Aus den Erinnerungen an jene friedliche Jugendzeit ist jedoch wohl das Bild des guten Hirten abzuleiten, das uns ausgeführt in diesem Ps. zuerst entgegentritt. Näheres in Bezug auf die Zeit der Abfassung ergibt sich aus dem folgenden Ps., mit dem der unsrige ein Paar bildet.

Das Fehlen aller näheren persönlichen Beziehungen macht es wahrscheinlich, daß David diesen Ps. aus der Seele jedes Gläubigen gesungen, seine persönliche Freudigkeit in ihm mit der bewußten Absicht ausgesprochen hat, seine Brüder zu stärken, und ihren Empfindungen das Wort zu leihen. Die von jüdischen Ausl. versuchte Beziehung auf das Ganze des Volkes ist nur dann enschieden zurückzuweisen, wenn sie sich mit der individuellen Deutung in Gegensatz stellt. Da David den Ps. ohne Zweifel zum gottesdienstlichen Gebrauche bestimmte, so konnte der Gedanke ihm kaum fern bleiben, daß der Inhalt nicht weniger wie für die einzelnen Glieder, auch für das Ganze der Gemeinde Wahrheit habe, das zu der Zeit, da David den Psalm sang, unter ihn als das Haupt verfaßt war, und nach der Offenbarung in 2 Sam. 7, die David aber wahrscheinlich erst bald nachher erhielt, in Ewigkeit unter dieß Haupt verfaßt bleiben sollte. Von dem Ganzen darf um so weniger abgesehen werden, da in allen andern Stellen des A. T. das Bild vom guten Hirten in Beziehung auf die Treue gebraucht wird, welche Gott an der Gemeinde beweist.

Man hat mehrfach behauptet (zuletzt noch Umbreit), der Inhalt des Ps. gehe eigentlich über das A. T. hinaus, stehe namentlich im Widerspruche gegen das Mosaische Gesetz, mit seinem eifrigen Gott, welcher die Sünden der Väter heimsucht an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied. Diese Behauptung ist

aber entschieden unrichtig. Sie beruht nur darauf, daß man den Blick starr auf das den Sündern im Gesetze zugewandte Angesicht Gottes gerichtet hat, und so das auch dort uns entgegenleuchtende Angesicht der Gnade nicht bemerkt. Als den Hirten Israels hat das Gesetzbuch selbst Gott zuerst bezeichnet, Gen. 48, 15. 49, 24, und wo fänden sich wohl lieblichere Belege für die Hirtensorge Gottes, als in der im Gesetzbuche enthaltenen Geschichte der Patriarchen? Die Schilderung der zärtlichen Vatersorge Gottes für sein Volk in Deut. 32, 6—14 bildet ein würdiges Gegenstück zu unserem: der Herr ist mein Hirt, und Gottes Sorge für sein Volk bei dem Zuge durch die Wüste, wie sie das Gesetzbuch berichtet, wird in Ps. 78, 52 als die eines treuen Hirten bezeichnet.

V. 1. Ein feines Lied von David. Der Herr ist mein Hirte, mir mangelt nicht. Das Bild von dem Hirten ist eins der lieblichsten, unter denen der Herr im A. T. dargestellt wird. „Die andern Namen — sagt Luther — lauten etwas zu herrlich und majestätisch, und bringen gleich eine Scheu und Furcht mit sich, wenn man sie hört nennen. Als wenn die Schrift Gott nennt unsern Herrn, König, Schöpfer u. s. w. Der Art ist das Wörtlein Hirte nicht, sondern lautet gar freundlich, und bringt den Gottseligen, wenn sie es lesen oder hören, gleich eine Zuversicht, Trost oder Sicherheit mit, wie das Wort Vater. Man kann aber dieß tröstliche und liebliche Bild nicht besser verstehen, man gehe denn in die Creatur, und lerne fleißig daraus, was die Art und Eigenschaft eines natürlichen Schaafes, und das Amt, Arbeit und Fleiß eines frommen Hirten sey. Ein Schaaf muß gar allein seines Hirten Hülfe, Schutz und Fleiß leben. Sobald es den verliert, ist es mit allerlei Gefahr umgeben und muß verderben; denn es kann ihm selbst gar nichts helfen. Ursach, es ist ein arm, schwach, einfältig Thierlein.

Doch, wie ein ſchwach Thierlein es iſt, ſo hat es gleichwohl die Art an ſich, daß es ſich mit allem Fleiß zu ſeinem Hirten hält, tröſtet ſich ſeiner Hülfe und ſeines Schutzes, und wie oder wo er es hinleitet, ſo folget es, und wenn es nur um ihn ſeyn kann, ſorget es für nichts, fürchtet ſich auch vor niemand, iſt ſicher und fröhlich, denn ihm mangelt gar nichts.“ Es iſt merkwürdig, daß die Beiden, die ſich zuerſt des Bildes vom Hirten bedienen, Jakob und David, durch ihre perſönlichen Verhältniſſe auf daſſelbe geführt wurden. Durch ſie eingebürgert, wurde es dann auch von Anderen gebraucht, die nicht in ihren Verhältniſſen eine Veranlaſſung dazu hatten. So beſonders von Jeſaias in C. 40, 11 und von Ezechiel in C. 34, 13 ff., der die arme, zerſtreute, von den Unterhirten verwahrloſte Heerde Iſrael zur Zeit des Exils durch die Verweiſung auf die Hirtentreue Gottes tröſtet, dann auch von Micha in C. 7, 14, und in Pſ. 80, 2. 95, 7. In unverkennbarer Beziehung auf dieſe altteſtamentlichen Ausſprüche nennt in Joh. 10 Chriſtus ſich den guten Hirten, und wird auch von den Apoſteln ſo bezeichnet, vgl. 1 Petri 2, 25. 5, 4. Hebr. 13, 20. Alles, was Jehovah unter dem A. B. an den Seinen that, that er durch ſeinen Engel und Mittler: dieſer iſt ſein der Gemeinde zugewandtes Antlitz. Er, der λόγος, erſchien in Chriſto im Fleiſche. Daher wird im N. T. alles das ohne Weiteres Chriſto beigelegt, was im A. T. Jehovah und ſeinem Engel, vgl. die St. Chriſtol. 1, 1. S. 247. Speciell in Bezug auf das Hirtenamt bilden das Mittel- und Bindeglied zwiſchen dem A. und N. T. die St. Sach. C. 11 und C. 13, 7, wo als der Hirt Iſraels der Engel des Herrn, durch geheime Einheit des Weſens mit ihm verbunden, bezeichnet, und auf eine zukünftige perſönliche und leibhaftige Erſcheinung deſſ. inmitten ſeiner Heerde hingewieſen wird. vgl. z. d. St. Chriſtol. Th. 2. — Noch entſteht die Frage, auf welchen Fundamenten beruht das: der Herr iſt mein Hirte, ſofern das Lied

zunächſt der Ausdruck des Bewußtſeyns des S. und der einzelnen Gläubigen iſt? Die Antwort iſt: das allgemeine Fundament dieſer Überzeugung bildet der Bund Gottes mit Iſrael, deſſen Verheißungen ſich jedes wahre und lebendige Glied der Gemeinde als ſolches zuzueignen berechtigt war. Das ſpecielle Fundament aber bildet die perſönliche Erfahrung, wie ſie z. B. einem David in ſo reichem Maaße zu Gebote ſtand. Wie oft hatte dieſer Gottes Hirtentreue erfahren, wie oft von ihm Ruhe, Erquickung, Schutz und Segen erhalten! — Daß man nicht überſetzen darf: mir wird nicht mangeln, ſondern nur: mir mangelt nicht, zeigt u. A. das Präter. חָסֵרְתִּי in V. 5. Die Ausführung kann nichts geben, was nicht in dem allgemeinen Satze enthalten wäre. Das: mir mangelt nicht, ſchließt den Mangel überhaupt, nicht blos den der Speiſe aus, vgl. die Ausführung in V. 2—5, das לֹא חָסַרְתָּ דָבָר, du haſt an keinem Dinge Mangel gehabt, in Deut. 2, 7, das: „du leideſt an Allem nicht Mangel,“ in Deut. 8, 9, worauf der S. ſpeciell anzuſpielen ſcheint, und das: „die auf den Herrn harren, ermangeln nicht irgend eines Guten“ in Pſ. 34, 11. Daſſelbe erhellt auch aus dem Schlußverſe, wo dem negativen: ich habe nicht Mangel, hier, das poſitive: Gutes und Gnade verfolgen mich, entſpricht. Man darf aber auf der andern Seite auch die Sphäre des: mir mangelt nicht, nicht willkührlich erweitern, ſondern man muß ſie nach Anleitung der Ausführung begränzen, in der nur von dem Lebensglück, nicht von der Befriedigung der geiſtigen Bedürftigkeit die Rede iſt. Man darf nicht vergeſſen, daß d. S. „im Angeſichte ſeiner Feinde“ V. 5. ſingt, und ſich nur diejenigen Güter hier zuſpricht, welche dieſe ihm zu rauben gedachten. Luthers Erkl.: „iſt der Herr mein Hirte, ſo wird mir freilich nichts mangeln: ich werde eſſen, trinken, Kleider, Nahrung, Schutz, Friede, und allerlei Nothdurft, was nur zu dieſes Lebens Erhaltung dient, überflüſſig haben: denn

ich habe einen reichen Hirten, der mich nicht wird Mangel leiden laſſen. Vornehmlich aber redet er von den geiſtlichen Gütern und Gaben, die Gottes Wort mit ſich bringt" u. ſ. w., iſt, wenn man ſie als grammatiſch-hiſtoriſche betrachtet, nur richtig bis zu dem: vornehmlich u. ſ. w. Durch die theologiſche Interpretation freilich wird die Schranke, welche die grammatiſch-hiſtoriſche aufgerichtet, wieder hinweggeräumt. Das Beſondere, auf das ſich d. S. für den Augenblick beſchränkt, ruht auf dem Allgemeinen, der Gott, der für das Niedere ſorgt, kann auch das höhere Bedürfniß nicht unbefriedigt laſſen. Doch darf man ja nicht, wie noch Umbreit thut, welcher in dem: mir mangelt nicht, ohne weiteres die „Befriedigung aller geiſtigen Bedürftigkeit" ausgeſprochen findet, die Reſultate der gramm. hiſt. und der theol. Auslegung mit einander vermengen: man verſchließt ſich ſonſt die Einſicht in den Gedankengang und Organismus des Pſ., und nimmt ihm ſomit auch von ſeinem erbaulichen Charakter, in deſſen falſch verſtandenem Intereſſe dergleichen Verſuche unternommen werden. — Der beſte Commentar zu unſerm V. iſt übrigens die Umſchreibung von P. Gerhard: „Der Herr, der aller Enden regiert mit ſeinen Händen, der Brunn der ewgen Güter, der iſt mein Hirt und Hüter. So lang ich dieſen habe, fehlt mirs an keiner Gabe; der Reichthum ſeiner Fülle, gibt mir die Füll' und Hülle." — Diejenigen, welche im Angeſichte des: der Herr iſt mein Hirt, mir mangelt nicht, ſprechen: „wobei aber ſoll ich merken, daß der Herr mein Hirte ſey? Erfahre ich doch nicht, daß er ſich ſo freundlich zu mir thäte, wie der Pſ. davon redet, ja das Widerſpiel erfahre ich wohl," weiſt Luther mit folgenden Worten auf den rechten Weg: „der Prophet iſt nicht allezeit fröhlich geweſen, er hat auch nicht alle Stunden alſo ſingen können. Es hat ihm zuweilen nur viel, ja ſchier allzuviel gemangelt, daß er weder Gerechtigkeit, Gottes Troſt noch Hülfe, ſondern eitel Sünde, Gottes Zorn, Schrecken, Zagen gefühlt hat,

wie er in vielen Pſalmen klagt. Doch gleichwohl wendet er ſich von ſeinem Fühlen und ergreift Gott bei ſeiner Verheißung, und denkt: es ſtehe um mich, wie es kann, ſo iſt doch das meines Herzens Troſt, daß ich einen gnädigen, barmherzigen Herrn habe, der mein Hirt iſt, deſſen Wort und Zuſage mich ſtärkt und tröſtet: darum wird mir nichts mangeln. Und er hat auch eben darum dieſen und andere Pſalmen geſchrieben, daß wir gewiß dafür halten ſollen, daß in rechten Anfechtungen nirgend Rath, Hülfe und Troſt zu finden ſey. Allein das ſey die goldne Kunſt, ſich an Gottes Wort und Zuſage halten, nach derſelben und nicht nach des Herzens Fühlen urtheilen; ſo ſoll gewiß Hülfe und Troſt folgen und gar an nichts mangeln."

V. 2. Auf grünen Auen lagert er mich, an Waſſern der Ruhe pfleget er mich. Luther: „der Prophet hat im erſten V. kurz gefaßt die Meinung des ganzen Pſ., daß wer den Herrn zum Hirten habe, dem werde nichts mangeln. Mehr lehret er in dieſem Pſ. nicht. Allein daß er daſſelbe weiter herausſtreicht mit feinen verblümten Worten und Gleichniſſen, wie ſolches zugehe, daß denen, die des Herrn Schäflein ſind, nichts mangele." Nach der gewöhnlichen Auffaſſung ſollen die grünen Auen, eig. Triften des Graſes, hier nach der guten Weide in Betracht kommen, welche ſie darbieten. Dagegen ſpricht aber zuerſt das: er läßt mich lagern, dann das parallele zweite Gl., was von der Ruhe des Ermüdeten handelt, endlich der Umſtand, daß der Hirtenſorge für die Nahrung noch ein beſonderer V., der fünfte, gewidmet iſt. Die grünen Auen ſind noch zu Anderem gut, als beweidet zu werden: ſie ſind ein lieblicher Ort der Ruhe für die ermüdete Heerde, die der Hirt im Orient zu Mittag, um die Zeit der größten Schwüle ſich lagern läßt, vgl. Hohesl. 1, 7. Jakob machte nach Gen. 33, 17 für ſeine durch die lange und ſchwere Wanderung ermüdeten Schaafe Hütten: ſo gewährt auch der himmliſche Hirt ſeinen

geistigen Schaafen, die von der Wanderung in der brennenden Sonnenhitze der Leiden und Anfechtungen dieses Lebens ermüdet sind, liebliche Ruhe und Erholung. Er sendet ihnen Zeiten des Heiles, in denen sie neue Kräfte schöpfen können für die Wanderung auf der rauhen Lebensbahn, bis sie endlich eingeführt werden in die ewige Ruhe, deren Vorschmack, Unterpfand und Weissagung jede zeitliche ist, für den Einzelnen und für das Ganze der Gemeinde. — In dem zweiten Gl. sind die Wasser der Ruhe nach der gewöhnlichen Auffassung ruhige Wasser, „Wasser, das nicht reißend und daher für die Schaafe nicht zu fürchten ist.“ Mit Recht hat aber schon Clauß gegen diese Erkl. Bedenken erhoben. Schon der Plur. ist dann auffallend. Dann fragt sich, ob dem Wasser Ruhe beigelegt werden könne. Eine Parallelst. findet sich wenigstens nicht. Der Parallelismus mit: er macht mich lagern, begünstigt eine andere Erkl.: Wasser der Ruhe, s. v. a. Wasser, an denen man Ruhe genießt, eig. Ruhen, der Plur. hinweisend darauf, daß die Ruhe wiederholt gewährt wird, daß es sich nicht um eine einzelne Gabe handelt, sondern um eine ganze Reihe von solchen. Es ist, wie schon die Al. erkannten, welche das מְנוּחוֹת durch ἀναπαύσεως wiedergeben, und die Vulg.: ad aquam refectionis, von der erquickenden Ruhe die Rede, welche die Hirten den ermüdeten Schaafen zur heißen Mittagszeit an beschattetem Bache gewähren, wohin sie dieselben zur Tränke geführt haben. vgl. Bochart Hieroz. 1. S. 529. Luther: „David redet von dieser Sache nach des Landes Art. Denn das gelobte Land ist ein hitzig, dürre, sandig, steinig Land, das viel Wüsten und wenig Wasser hat. In unsern Ländern weiß man nichts davon, denn man findet überall Wasser genug. Dahin hat David gesehen, und zieht es für eine sonderliche Wohlthat an, daß er unter des Herrn Hut sey, der ihn nicht allein auf einer grünen Aue weide, sondern auch in der Hitze zum frischen Wasser führe.“ Das

Ruhe ſteht nach dieſer Auff. hier ebenſo, wie an allen übrigen St., vgl. z. B. 2 Sam. 7, 11: „als der König ſaß in ſeinem Hauſe, und der Herr ihm Ruhe gewährt hatte von allen ſeinen Feinden," 1 Chron. 22, 9: „ſiehe ein Sohn wird dir geboren, der wird ein Mann der Ruhe ſeyn, und ich laſſe ihn ruhen von allen ſeinen Feinden ringsum," Jerem. 45, 3: „ich bin müde von Seufzen und Ruhe finde ich nicht," wo der Prophet klagt, daß er vermiſſe, was David hier allen Gläubigen zuſpricht. Zu Waſſern der Ruhe wurde Iſrael in der Wüſte geführt, wenn auf Befehl des Herrn ihnen in einer der freundlicheren Gegenden Raſt und Erquickung gewährt wurde, die Lade ging nach Num. 10, 33 ihnen voraus, zu ſuchen ihnen Ruhe, weit vollſtändiger ging unſer Ausſpruch an Iſrael in Erfüllung, als es in Canaan ausruhen konnte von den Beſchwerden der langen Wanderſchaft, vgl. Deut. 12, 9. Pſ. 35, 11. Zu Waſſern der Ruhe wurde David geführt nach dem Untergange Sauls, nach der Beſiegung ſeiner heidniſchen Feinde, nach der Unterdrückung von Abſaloms Empörung, am vollſtändigſten aber in ſeinem Sohne Salomoh, deſſen Regierung ein Abbild der himmliſchen Ruhe iſt, deren ſich die triumphirende Gemeinde erfreut. Unzählige Male konnte David ſprechen mit Pſ. 116, 7: „kehre zurück Seele zu deiner Ruhe, denn der Herr ſchenket dir." — Das נהל in Pi. ſoll nach der gew. Annahme führen heißen. Dagegen erweckt nun aber ſchon die Conſtr. mit על hier und an der Parallelſt. Jeſ. 49, 10 Bedenken. In Jeſ. 40, 11 iſt die Bed. führen wenig paſſend, und ganz unpaſſend in 2 Chron. 32, 22. Gen. 47, 17. Die in dieſer St. durchaus nothwendige Bed. pflegen iſt an allen St. beizubehalten. In Ex. 15, 13, welche St. allein zu widerſtreben ſcheint: du führſt durch deine Gnade das Volk, das du erlöſet, du pflegeſt durch deine Stärke bei deiner heiligen Wohnung, iſt zu erkl.: du führeſt ſie zu deiner heiligen Wohnung und pflegeſt ſie dort. Dieſe Erkl. verlangt

das עיר. In Gen. 33, 14 kommt das Hithp. in der Bed. ſich pflegen vor. — Der Sinn des V. iſt alſo der: der gute Hirte gewährt mit zarter Sorge ſeinen müden Schafen ſüße Ruhe. An die Ruhe, die nach unſerem V. den Müden gewährt wird, ſchließt ſich dann im folgenden V. paſſend die Erquickung, die der gute Hirte den Ermatteten, Erſchöpften bereitet. Daß die Bedeutung der Ruhe ſo hoch angeſchlagen, ihr in Aufzählung der Wohlthaten des guten Hirten die erſte Stelle eingeräumt wird, zeigt, wie beſchwerlich die Wanderung durch dieß Erdenleben iſt, wie heiß die Sonne auch über den Gerechten ſcheint, ſo daß das Bedürfniß nach Ruhe alle andern überwiegt, für keine Wohlthat inniger gedankt wird, als für dieſe. Die äußere Ruhe aber, von der unſer V. zunächſt handelt, iſt nur für denjenigen wahrhaft ein Gut, der vorher zur inneren Ruhe gelangt iſt, welche die Gerechten als ein unverlierbares Beſitzthum durch alle äußere Unruhe hindurch begleitet. Dieſe innere Ruhe, der Friede der Seele in Gott, iſt der Vollmachtsbrief zu der äußeren, dem nie von Gott die Anerkennung verſagt wird.

V. 3. Er erquickt meine Seele, er führt mich auf Pfaden der Gerechtigkeit wegen ſeines Namens. Zu dem erſten Gl. vgl. Pſ. 19, 8, ſ. v. a. wenn meine Seele erſchöpft und ermattet iſt, ſo erquickt er mich, wie es des guten Hirten Brauch iſt, nicht blos für die geſunden Schafe zu ſorgen, ſondern auch, und ganz beſonders die matten und kranken zu pflegen. Das zweite Gl.: er ſendet mir Heil, nach dem Parallelismus, wenn ich durch das Wandeln auf der rauhen Lebensbahn erſchöpft, durch Leiden niedergedrückt bin. Mehrere Ausl.: er führt mich auf ebner Bahn, allein das צדק ſteht nie im phyſiſchen Sinne, Gradheit, es heißt immer Gerechtigkeit, und dieſe Bed. konnte man hier nur von der falſchen Vorausſetzung aus unpaſſend finden, daß der S. überall in Ausdrücken reden müſſe, die von dem natürlichen Verhältniſſe entlehnt ſind, unter

dessen Bilde er das geistliche schildert. So bornirt verfahren die heiligen Dichter nicht in der Behandlung der Bildersprache. Sie begnügen sich oft mit einer leisen Hindeutung auf das natürliche Verhältniß. In diesem ist allerdings das Führen auf ebnen und bequemen Pfaden, nicht durch Dorngebüsch und über Steine und Klippen, das Entsprechende. Die Gerechtigkeit ist hier nicht mit J. H. Michaelis im moralischen Sinne zu nehmen („daß ich heilig und fromm lebe in dieser Welt"), sondern sie ist als Gabe Gottes zu betrachten, die er den Seinen ertheilt, es ist die factische Gerechtsprechung und Rechtfertigung, die in der Heilsspendung enthalten ist, welche letztere nie an sich durch das צדק bezeichnet wird, so daß die Erkl.: er führt mich auf Pfaden des Heiles, als ungenau abzuweisen ist. Das: wegen seines Namens, ist s. v. a. wegen seines herrlichen Wesens, weil er der Heilige im Sinne der Schrift, vgl. zu Ps. 22, 4 nur daß zugleich darauf hingewiesen wird, daß dieß Wesen kein verborgenes ist, sondern sich in einer Fülle von Thaten kund gegeben hat, deren Product und Wiederhall der Name ist, s. v. a. wegen seiner geschichtlich bezeugten Herrlichkeit, welche das Fundament bildet, auf dem sich die Zuversicht des S., daß der Herr ihn leite auf Pfaden der Gerechtigkeit, erhebt. So, als Product der Entfaltung des göttlichen Wesens, als die Zusammenfassung der Thaten Gottes, kommt das: der Name Gottes, immer vor. So z. B. Jos. 9, 9: „und sie sprachen zu ihm: aus sehr fernem Lande kommen deine Knechte wegen des Namens des Herrn deines Gottes, denn wir hörten seinen Ruf, und alles, was er gethan in Ägypten, und alles, was er gethan den beiden Königen der Amoriter u. s. w. 1 Kön. 8, 41, 42: „und sie kommen aus fernem Lande wegen deines Namens, wenn sie hören werden deinen Namen, den großen, und deine Hand, die starke, und deinen Arm, den ausgereckten, Jes. 63, 12: „der einhergehen ließ zur Rechten Mose's seinen herr-

lichen Arm, spaltete das Meer vor ihnen, daß er sich machte einen ewigen Namen.“ Abzuweisen sind Erkl., wie die von Abenesra u. A.: damit sein Name in der ganzen Welt gepriesen werde, und die von Stier: nicht um meines Verdienstes willen, sondern aus freier Gnade. Was der Herr ist und gethan, das liefert dem S. die Bürgschaft für das, was er an ihm thun wird. Hat er zu allen Zeiten die Seinen mit Gerechtigkeit begabt, hat er z. B. in Ägypten die Sonne seines Heiles in das Dunkel des Elendes seines Volkes scheinen lassen, hat er Josua thatsächlich gerechtfertigt durch den Sieg, den er ihm über die Cananiter verlieh, so wird er auch gegen diesen seinen Knecht sich selbst nicht läugnen. Für uns hat das: wegen seines Namens noch vollere Bedeutung wie für David. Denn der Name Gottes ist im Verlaufe der Zeit noch unendlich herrlicher geworden, zwischen uns und David liegt eine lange Reihe herrlicher Entfaltungen des Wesens Gottes in der Heilsspendung an die Seinen, die Einzelnen und die ganze Kirche, deren jede uns eine neue Bürgschaft gewährt.

V. 4. Auch wenn ich wandle im Thale des Todesdunkels fürcht' ich kein Unglück: denn du bist bei mir, dein Stecken und dein Stab, sie trösten mich. Calvin: „wie ein Schaf, wenn es durch rauhe Einöden und dunkle Thäler irrt, durch die bloße Gegenwart des Hirten vor dem Angriffe wilder Thiere und andern Gefahren gesichert wird, so bezeugt jetzt David, so oft er in eine Gefahr gerathe, habe er hinreichenden Schutz in Gottes Hirtensorge. Nun aber, da Gott in der Person des eingebornen Sohnes sich viel klarer und herrlicher, wie einst den Vätern unter dem Gesetze, als Hirte erwiesen, erzeigen wir seiner Bewahrung nicht genug Ehre, wenn wir nicht mit auf sie gerichtetem Auge alle Furcht und Gefahr mit Füßen treten.“ Venema meint, David überschätze hier seinen Glaubensmuth; seine Muthlosigkeit in der Absalomischen Zeit

zeige, daß ſeine Feſtigkeit keine ſo unbezwingliche geweſen. Es gelte auch hier Pſ. 30, 7. 8, wo David ſich ſelbſt hochmüthiger Erhebung anklagt. Allein dieſe Anſicht beruht auf Mißverſtand. David will nicht ſich, er will den Herrn preiſen. Der Sache nach iſt das: ich fürchte kein Unglück, ſ. v, a. ich darf kein Unglück fürchten, welches er nur deshalb in dieſer Form ausſpricht, weil für den Augenblick die Empfindung mit der Sache übereinſtimmte. Nicht auf die Empfindung legt er Gewicht, ſondern nur auf die Sache, welche ſie hervorgerufen. Das כִּי, auch, weil unter dieſen Umſtänden die Hirtenſorge Gottes zu Ende zu ſeyn ſcheint. Man darf nicht mit mehreren Ausl. überſetzen: wenn ich auch wanderte, ſondern nur: auch wenn ich wandere. Die Analogie der übrigen Fut. und ein Blick auf die Geſchichte des Verfaſſers, der ſo oft durchs Thal des Todesdunkels wandeln mußte, zeigen, daß es ſich hier nicht um Gedachtes, ſondern um Wirkliches handelt. Hitzig's: wandert' ich auch — nicht würd' ich mich fürchten, entnimmt uns auf einmal auf unangenehme Weiſe dem Gebiete der Erfahrung, auf dem ſich der ganze Pſalm bewegt. Todesdunkel iſt die allerdichteſte Finſterniß, eine ſolche, wie ſie im Grabe oder im Scheol herrſcht. Der Ausdruck iſt zu ſtark, als daß man an ein mit dichten Wäldern umgebenes und von hohen Bergen überragtes Thal denken dürfte, man wird das Dunkel als ein nächtliches nehmen müſſen, vgl. Jerem. 13, 16: „gebet dem Herrn eurem Gott Ehre, ehe es dunkel wird und ihr eure Füße anſtoßt an die Berge der Dämmerung, und wartet auf Licht, und er verwandelt's in Todesdunkel," um ſo paſſender, da Nachts vornehmlich die wilden Thiere auf ihren Raub ausgehen. Das Thal wird ſpeciell genannt, wegen der angrenzenden waldbedeckten Berge, in denen dieſe Thiere ihr Weſen haben. Einem ſolchen Thale des Todesdunkels entſprechen bei den geiſtigen Schafen die Zeiten großer Noth und Gefahr und ſchweren Leidens,

vgl. Jes. 9, 1. Ps. 44, 20. Luther: „wie jetzund die Unseren im Thale wandern zu Augspurg.“ Das רע, eig. Böses, bezeichnet nach dem Zusammenhange ein vernichtendes Unglück. Dieß trifft nur die Bösen. Die Schafe des guten Hirten straucheln wohl, aber sie fallen nicht. Zu dem: denn du bist bei mir, bemerkt Luther: „diese Gegenwärtigkeit des Herrn ist nicht mit den fünf Sinnen zu begreifen, allein der Glaube sieht sie, der hält gewiß dafür, daß der Herr uns näher sey, denn wir uns selber sind.“ Der Stab und der Stecken kommen hier nach vielen Ausl. insofern in Betracht, als der Hirt damit die wilden Thiere abwehre. Allein zu diesem Zwecke sind sie nicht recht geeignet, sie sind dazu zu friedlich. Sie sind vielmehr auch hier, wie gewöhnlich, als das Werkzeug der Leitung der Schafe zu betrachten. In der dunklen Nacht des Leidens bringt der Gedanke Trost in die zagende Seele, daß sie unter der Leitung des Herrn steht, daß er sie hineingeführt hat zu ihrem Heile, er sie darin behütet, er sie zu seiner Zeit herausführen wird. Ein Blick auf den Hirtenstab des Herrn, und sie ist fröhlich inmitten der Schmerzen. Treffend bemerkt De Wette: „Die etwas breite Rede (zwei Synonyme und noch das Pronom.) soll die Ruhe des Vertrauens malen.“ Luther: „David schreibt hier allen Christen eine gemeine Regel vor, daß kein ander Mittel oder Rath auf Erden sey, allerlei Anfechtung los zu werden, denn ein Mensch werfe all sein Anliegen auf Gott, ergreife ihn mit seinem Worte der Gnade, halte fest daran, und lasse es ihm in keinem Wege nehmen. Wer das thut, der kann zufrieden seyn, es gehe ihm wohl oder übel, er lebe oder sterbe, und kann auch endlich bestehen, und muß ihm gelingen wider alle Teufel, Welt und Unglück.“

V. 5. Du bereitest vor mir einen Tisch im Angesichte meiner Widersacher, du salbest mein Haupt mit Öl, mein Becher ist Überfluß. Der S. hatte bisher nur

von der Fürsorge des guten Hirten in Beseitigung der mannigfachen Mühseligkeiten, Ängste und Leiden geredet, welche dieß Leben mit sich führt — Ruhe, Erquickung, Trost, alles dieß ist vorwiegend negativer Natur. Jetzt erhebt seine Rede sich höher, Gott hilft den Seinen nicht blos im Leiden und aus dem Leiden, er begabt sie auch mit einer reichen Fülle der Freuden, er sättigt seine Kinder mit den Gütern seines Hauses. Diesen positiven Wohlthaten Gottes entspricht bei dem leiblichen Hirten die Versorgung seiner Schafe mit Futter und Wasser. Das würde zu prosaisch gewesen seyn. Der S. schildert daher Gottes Hirtensorge in dieser Beziehung unter einem andern Bilde, doch so, daß das bei dem leiblichen Hirten Entsprechende sogleich in die Augen fällt, er sich möglichst nahe an dieses hält. Gottes Wohlthaten, womit er das Verlangen der bedürftigen Seinen befriedigt, erscheinen unter dem Bilde eines vor ihnen angerichteten reichlichen Mahles. שֻׁלְחָן ist nicht jeder Tisch, sondern nur ein solcher, worauf Speisen angerichtet werden. Ein sehr malerischer Zug ist das: im Angesichte meiner Widersacher. Sie müssen es ruhig mit ansehen, wie der Tisch angerichtet wird, und wie der S. sich daran setzt. Gottes Gnade gegen die Seinen erscheint in um so herrlicherem Lichte, da sie durch alle Hindernisse hindurchbricht, durch alle auf den Untergang des Gerechten gerichteten feindlichen Bestrebungen sich Bahn macht, und den Widersachern nichts läßt, als das qualvolle Zusehen. Das Salben mit Freudenöl, Ps. 45, 8, d. h. Öl, welches der symbolische Ausdruck der Freude, gehörte zu den nothwendigen Bestandtheilen eines festlichen und fröhlichen Mahles.

V. 6. Nur Gutes und Huld verfolgen mich alle Tage meines Lebens, und ich wohne im Hause des Herrn immerdar. Der Schluß kehrt zur Allgemeinheit des Anfanges zurück und weist zugleich hin auf den sachlichen Gehalt des in ihm gebrauchten Bildes. Das אִם steht in seiner

gewöhnl. Bed., nur Gutes, nichts Anderes. Das: ſie verfolgen mich: beruht auf einem ſtillſchweigenden Gegenſatze. Stier: „wie die Feinde aus Bosheit, ſo wird auch Gottes Güte mit Wohlthun auf allen Schritten mir nachgehen.“ vgl. Pſ. 34, 15. Das שבתי erkl. Mehrere: ich kehre zurück. Allein das שוב mit ב heißt nie zurückkehren zu, weder 1 Kön. 2, 33, noch Hoſ. 12, 7, vgl. z. d. St. Ch. B. Michaelis. Auch ſpricht gegen dieſe Erkl., nach der man annehmen müßte, daß der Pſ. von David während der Entfernung vom Heiligthum verfaßt worden ſey, der ſonſt durchgängig, und noch im erſten Gl. dieſes V. allgemeine Charakter, und der freudige Ton deſſelben. Endlich wird dieſe Erkl. auch durch die Parallelſt., namentlich Deut. 30, 20 und Pſ. 27, 4 zurückgewieſen. Dieſe Parallelſt. zeigen auch, daß das שבתי, ungeachtet ſeines Patachs ſtatt Chirek, als Infin. zu nehmen iſt, mein Wohnen, nicht mit A. als erſte Präter. für ישבתי, eine Anomalie, die zudem viel bedeutender wäre, wie die bei der andern Erkl. angenommene. Nach der gew. Annahme ſoll durch das Wohnen im Hauſe des Herrn der ungeſtörte Aufenthalt im Tempel bezeichnet werden. Dagegen ſpricht aber, daß von einem leiblichen Wohnen im äußern Tempel gar nicht die Rede ſeyn kann, daß es aber willkührlich iſt, dem Wohnen das Beſuchen, frequentem adesse, wie Geſen. in dem thes., zu ſubſtituiren, daß die von Gott eröffnete Möglichkeit des Tempelbeſuches in einem Pſalme, der ſo Großes und Herrliches von Gott zu rühmen weiß, am wenigſten am Schluſſe an ihrer Stelle iſt, wo man eine zuſammenfaſſende, tiefſinnige Bezeichnung des ganzen Verhältniſſes erwarten muß, und dort nur dazu dienen würde, den Eindruck des Ganzen zu ſchwächen, daß namentlich im Parallelismus mit dem: nur Gutes und Huld verfolgen mich alle Tage meines Lebens, das: ich wohne im Hauſe des Herrn immerdar, ſehr matt und kalt klingt, ſobald es auf den Beſuch des Heiligthums bezogen

wird, endlich, daß durch dieſe Erkl. der Ausſpruch losgeriſſen wird von der Grundſtelle Deut. 30, 20: „daß du liebeſt den Herrn deinen Gott und ihm anhängeſt, denn das iſt dein Leben und die Länge deiner Tage zu wohnen, לשבת, in dem Lande, welches der Herr dein Gott geſchworen deinen Vätern," wonach wir eine Bezeichnung des Genuſſes der Gnade Gottes erwarten müſſen, welche ebenſo nachdrücklich und allgemein iſt, wie das Wohnen im Lande der Väter. Die Grundlage für die richtige Erkl. iſt ſchon zu Pſ. 15 gelegt worden. Wir ſahen dort, daß in dem Sprachgebrauche der Pſalmen das Wohnen im Hauſe des Herrn bildliche Bezeichnung des vertraulichſten Verhältniſſes zum Herrn, des Genuſſes ſeiner Gnade iſt, daß die Gerechten ſtets im Hauſe des Herrn wohnen, auch wenn ſie dem Leibe nach weit von ihm entfernt ſind, eine bildliche Bezeichnung, welche ihre Grundlage ſchon im Geſetze hat, in der das heilige Zelt als Zelt der Zuſammenkunft, des Beiſammenſeyns Gottes und ſeiner Gemeinde bezeichnet wird. So gefaßt bilden unſere Worte wirklich den Brennpunkt, in dem ſich die Strahlen des Ganzen ſammeln. In Bezug auf das Ganze der Gemeinde haben ſie ihre Wahrheit behalten, ungeachtet des: euer Haus wird euch leer gelaſſen, in Matth. 23, 38. Denn diejenigen, welche damals aus dem Hauſe Gottes ausgeſtoßen, oder vielmehr in dem der Einwohnung Gottes beraubten allein gelaſſen wurden, waren nur die Seelen, welche ausgerottet worden aus ihrem Volke. Die wahren Glieder der Gemeinde blieben ſtets in dem Hauſe, was nicht mit Händen gemacht, der Kirche, die Hausgenoſſen Gottes, Eph. 2, 19, und im Genuſſe aller Güter des Hauſes Gottes.

Pſalm 24.

Die meiſten Ausl. nehmen an, daß der Pſ. von David zu der Zeit verfaßt worden, als die Bundeslade von ihm auf den Berg Zion gebracht wurde, vgl. 2 Sam. 6, 1 Chron. 15. Mehrere jüdiſche Ausl. dagegen, denen Stier ſich anſchließt, haben die Meinung aufgeſtellt, David habe den Pſ. zum zukünftigen Gebrauch bei der Einweihung des Tempels gedichtet, nach erhaltener Offenbarung über den Platz deſſelben, und De Wette hat dieſe Meinung weiter dahin ausgebildet, er ſey bei der Einweihung des neuen Tempels unter Salomo gedichtet worden. Gegen dieſe Anſicht aber und für die erſte erheben ſich folgende gewichtige Gründe. 1. Die Überſchrift legt den Pſ. David bei. 2. Sobald man den Pſ. auf die Einweihung des Tempels unter Salomo bezieht, können unter den ewigen Pforten in V. 7 nur die Pforten des Tempels verſtanden werden, denn in andere zog die Bundeslade damals nicht ein. Unmöglich aber können die Pforten des neuerbauten Tempels ewige Pforten genannt werden. Nur Ausflucht iſt die Annahme, das ewige ſey auf die künftige Dauer der Pforten zu beziehen. Niemand wird neue Thore, deren ewige Dauer man hofft, ohne weiteres ewige Thore nennen; die Hoffnung der ewigen Dauer, welche Salomo in 1 Kön. 8, 13) in Bezug auf das Ganze des Tempels ausſpricht, kann nicht ſo ohne weiteres auf einen einzelnen Theil deſſelben bezogen werden; der Zuſammenhang erfordert, daß das Prädicat eine ſchon vorhandene, allgemein anerkannte Würde bezeichne. Sobald wir den Pſ. auf den Einzug der Bundeslade unter David beziehen, ſchwindet jede Schwierigkeit. Die Thore ſind dann die der Burg Zion. Uralte konnten dieſe mit Recht genannt werden, denn Jeruſalem mit ſeiner feſten Burg Zion war ſchon zu Abrahams Zeit eine Stadt der Cananiter. Der Begriff des Uralten erweitert ſich aber dem S., dem

es darauf ankommt, die Würde der Thore zu heben, damit der Einziehende um ſo herrlicher erſcheine, für den ſie noch nicht würdig genug ſind, in der Empfindung zu dem der Ewigkeit. 3. In der Bezeichnung Gottes: der Herr, ſtark und ein Held, der Herr ein Kriegsheld in V. 8 hört man deutlich den Krieger und Sieger David, der ſo oft in heißem Kampfe Hülfe vom Herrn erbeten und erhalten hatte.. Salomo würde andere Bezeichnungen gewählt haben, weil ihm andere Seiten in dem Verhältniſſe Gottes zu Iſrael in den Vordergrund traten. 4. Der funfzehnte Pſ. iſt dem unſrigen ſo auffallend verwandt, daß die Gründe, welche dort die Davidiſche Abfaſſung außer Zweifel ſtellen, namentlich das: in deinem Zelte, V. 1, auch in Bezug auf unſeren Pſ. Geltung haben. Verwandt mit dem unſrigen iſt auch der von David verfaßte neunzehnte Pſ. Ebenſo wie hier, dient dort die Größe Gottes als Herr der Welt im Eingange nur als Grundlage für den eigentlichen Zweck des Sängers. — Völlig verwerflich iſt endlich die Anſicht, daß unſer Pſ. ein Siegeslied bei einer Rückkehr der Bundeslade aus dem Kriege ſey. Schon zu dem zweiten Theile will dieſe Anſicht kaum paſſen: denn es iſt dort von dem Kommen des Herrn, nicht von ſeiner Rückkehr die Rede, und die Aufforderung an die Thore, ſich zu erweitern, ſetzt voraus, daß der Herr jetzt zum erſten Male in ſie einzog, und erſcheint als unpaſſend, wenn Er ſchon oft aus- und eingegangen. Ganz unbegreiflich iſt aber von dieſer Anſicht aus der erſte Theil. Die Frage: wer wird ſteigen auf den Berg des Herrn, und wer beſtehen an ſeinem heiligen Orte, war bei einer ſolchen Veranlaſſung gar nicht an ihrer Stelle, während ſie bei der von uns angenommenen als im höchſten Grade paſſend erſcheint: es galt gleich zu Anfang des neuen Verhältniſſes das Weſen deſſelben feſtzuſtellen und dem Volke zum Bewußtſeyn zu bringen, galt, dem äußerlichen Pompe, mit dem die Einholung der Bundeslade geſchah, ein

Gegengewicht zu geben, galt, darauf hinzuweisen, daß die wahrhaftige und nicht blos äußerliche Gemeinschaft mit einem Gotte, wie dieser, der Herr der ganzen Erde, und die Theilnahme an seinen Segnungen, nur auf einem Wege zu erlangen sey, dem der wahren Gerechtigkeit, galt auf den hohen Ernst der Anforderungen an die Unterthanen hinzuweisen, welcher aus der Herrlichkeit des einziehenden Königes hervorgeht. Unter den heiligen Liedern, welche diesem Zwecke dienten, ist das unsrige, das nach V. 7—10 beim Einzuge selbst gesungen wurde, das erste. Später folgte Ps. 15.

Der Inhalt ist folgender: Jehova ist Gott im vollen Sinne, der Herr, weil der Bildner, der ganzen Erde, V. 1. 2. Wer also wird in Wahrheit den Berg des Herrn besteigen und bestehen an seinem heiligen Orte, wer wird in dem neuerrichteten Heiligthume geistlich bei ihm wohnen, und von ihm Segen, Heil und Gerechtigkeit empfangen? Nicht etwa der fleischliche Nachkomme Jakobs als solcher — das wäre ein schlechter Hausgenosse für einen solchen König und Gott — sondern nur der, welcher in Gedanken, Worten und Werken rein und ohne Tadel ist. Nur diese sind Jakob, das Volk des Herrn, nicht der rohe Haufe, der sich dieses Namens fälschlich rühmt, V. 3—6. Die Bundeslade hat sich jetzt den Thoren genähert. Diese werden in dichterischer Personification aufgefordert, sich zu erweitern, damit der herrliche König, damit der Herr, reich an Hülfe für sein Volk, damit der Weltengott seinen Einzug halten möge. V. 7—10. Die Zehnzahl der V. des Ps. wird durch die Fünf getheilt: fünf Verspaare, das Selah beide Male zu Ende eines Verspaares. Der Achtzahl der Verspaare in unserm Ps. und dem mit ihm innerlich verbundenen vorigen entspricht das achtfache Jehova. Das Ganze beider Ps. hat 16 V., viermal vier, die vier die Hauptzahl des Hauses Gottes, Ps. 23, 6. 24, 3,

vgl. Bähr Symbolik 1, S. 210, nach den vier Ecken des Hauſes, Hi. 1, 19.

Ewald hat die Hypotheſe aufgeſtellt, daß der Pſ. aus zwei urſprünglich ganz verſchiedenen Liedern zuſammengeſetzt ſey, V. 1—6 und V. 7—10. Allein der Hauptgrund, auf den er ſich beruft, es fehle jeder Übergang und jede Gemeinſchaft, verſchwindet bei näherer Betrachtung völlig. Die Herrlichkeit des kommenden Herrn iſt in beiden Theilen der Grundgedanke. Aus ihr ergibt ſich im erſten die Anforderung der Heiligkeit, im zweiten die formell an die Thore, der Sache nach an die Herzen gerichtete Aufforderung, ſich zu erweitern. Die urſprüngliche Zuſammengehörigkeit beider Theile ergibt ſich auch daraus, daß der Pſ. ebenſo mit dem Preiſe Gottes als Weltengott ſchließt, wie er damit begonnen, und zwar alſo, daß Anfang und Schluß ſich ergänzen, in V. 1 Jehova, der Herr der ganzen Erde, in V. 10 Jehova, der Herr der himmliſchen Heerſchaaren.

Das Kommen des Herrn der Herrlichkeit, die daraus hervorgehenden hohen Anforderungen an die Seinen, die Nothwendigkeit, ſeine Ankunft würdig vorzubereiten, dieß iſt der Inhalt des Pſ. Es iſt dabei zu beachten, daß mit der Einholung der Bundeslade wirklich eine neue Epoche für das Reich Gottes begann. Lange Zeit war ſie, das Symbol des Seyns Gottes unter Iſrael, dem Volke theils ganz entzogen geweſen, theils ſo gut wie entzogen. Erſt war ſie von den Philiſtern geraubt, dann hatte ſie zu Kirjath Jearim wie in ihrem Grabe geruht: denn das Gericht, das ſich an ihre Rückgabe knüpfte, hatte dem Volke gezeigt, daß die Zeit des Zornes noch nicht vorüber war. Jetzt, da die Bundeslade unter deutlichen Merkmalen des göttlichen Wohlgefallens wieder zum Mittelpunkte des Volkes erhoben wurde, trat der Herr gleichſam von neuem in ſeine Mitte in ſeiner Gnade und Treue, zugleich aber auch in dem Ernſte

ſeiner Gerechtigkeit, welche ſtets der Offenbarung der Gnade zur Seite ſteht. Der Zweck unſeres Pſ. iſt der, Iſrael auf die Bedeutung dieſer Zeit aufmerkſam zu machen, es zu warnen, daß es nicht durch ſeine Schuld den Herrn von neuem von ſich ſtoße. Der Pſalm iſt aber nicht an ſeine ſpecielle Veranlaſſung gebunden. Der Herr iſt beſtändig im Kommen begriffen, im Verhältniß zur ganzen Kirche ſowohl, wie zum Einzelnen. Die Seinen ſollen ſich beſtändig zu ſeinem würdigen Empfange vorbereiten. Daraus folgt auch, daß die in der älteren Zeit ſehr verbreitete meſſianiſche Deutung des Pſalmes ein bedeutendes Element der Wahrheit in ſich hatte. Das Kommen Gottes zu ſeinem Reiche geſchah ja bei der Erſcheinung Chriſti unendlich reeller, als wie da die Bundeslade einzog. Jene niedere Begebenheit war nur der Schatten, der Leib aber war in Chriſto. Bei dieſem wahrhaft reellen Kommen, das ſeine Abſtufungen hat, das Kommen in Niedrigkeit, das Kommen im Geiſte, und das Kommen in Herrlichkeit, ſteigern ſich, je nach Verhältniß der größeren Realität, auch die Anforderungen. Die Frage: wer wird ſteigen auf den Berg des Herrn, und wer beſtehen an ſeinem heiligen Orte, ertönt bei ihm weit ernſter, weit lauter die Aufforderung: erhebet ihr Thore eure Häupter.

Daß die Annahme, der Pſ. ſey mit wechſelnden Chören abgeſungen, eine grundloſe ſey, ſah ſchon Venema. Die Fragen in V. 7—10, auf die ſich dieſe Annahme allein gründet, ſind nach Analogie der Frage in V. 3 und in Pſ. 15, 1 zu beurtheilen, und aus demſelben Grunde zu erklären, auf dem der Gebrauch der Frage und Antwort in der Katecheſe beruht.

Weshalb unſer Pſ. grade mit Pſ. 23 zuſammengeſtellt wurde, das erhellt aus der Vergleichung von V. 3 hier, mit V. 6 dort. Der 23ſte Pſ. ſchließt mit der Hoffnung, im Hauſe des Herrn zu wohnen immerdar, unſer Pſ. beginnt, nach einer Vorbereitung und Einleitung, mit der Frage: wer geeignet ſey, bei

Gott, auf ſeinem Berge und an ſeinem heiligen Orte, zu wohnen. Dieſe Beziehung der beiden Pſ. zu einander iſt eine ſo ſinnige, daß ſie wohl nicht erſt von den Sammlern hervorgebracht iſt. Die Vermuthung liegt ſehr nahe, daß David ſie von Anfang an zu einem Paare verband, und daß ſomit auch Pſ. 23 bei Veranlaſſung der Verſetzung der Bundeslade gedichtet wurde. Dem Ausdrucke des innigen Vertrauens auf den Herrn ließ er ſofort, damit nicht von Heuchlern an ſich geriſſen würde, was ihnen nicht gehörte, die Darlegung der ſittlichen Anforderungen folgen, die der Herr an die Seinen macht, deren Überhörung in der Richterzeit ſo traurige Folgen gehabt hatte, wie ſtets die Lostrennung des Evangeliums vom Geſetze. Der Hirt Iſraels iſt zugleich der Allmächtige. Wehe dem, der ſich ſeiner Gnade getröſtet, ohne heilig zu ſeyn, wie er heilig iſt! Daß der dem unſrigen nahe verwandte Pſ. 15 in einem ähnlichen Verhältniſſe zu Pſ. 14 ſteht, haben wir ſchon geſehen.

V. 1. Von David ein feines Lied. Des Herrn iſt die Erde und was ſie füllt, der Erdkreis und die auf ihm wohnen. V. 2. Denn er hat ſie über Meere gegründet, und über Ströme befeſtigt er ſie. — Der Gott, der in einem beſonderen Sinne der Gott Iſraels, iſt zugleich Beherrſcher der ganzen Erde, und Oberherr aller Dinge. Welch eine heilige Ehrfurcht muß die Unterthanen eines ſolchen Königes erfüllen! Welch hohe Anforderungen müſſen ſich an ſie ſtellen! Bei einem Gott läßt ſich wohl pathologiſche Liebe, parteiiſche Begünſtigung der Seinen, ohne Rückſicht auf ihr Herz und ihren Wandel denken, der Gott Iſraels aber, der im vollſten Sinne Gott iſt, kann nicht ohne Ungereimtheit mit Anderen in Verbindung geſetzt werden, als mit ſolchen, die reinen Herzens ſind. Ähnlich wie hier wird ſchon in Deut. 10, 14 darauf, daß Jehova Herr Himmels und der Erden, der nicht parteiiſch iſt, und nicht Geſchenke nimmt, die Aufforderung gegründet, das Herz zu be-

ſchneiden. אֶרֶץ bezeichnet die Erde im Allgemeinen, dagegen תֵּבֵל, eig. die tragende — die 3 Fut. von יָבַל, ſie trägt — den fruchtbaren Theil der Erde, die οἰκουμένη, daher der Erde die Fülle zugetheilt wird, der תֵּבֵל aber ſpeciell die Bewohner. — Daß des Herrn die Erde iſt mit Allem, was ſie füllt und ihren Bewohnern, wird in V. 2 darauf begründet, daß er ſie allein zur Erde, trocken, fruchtbar und bewohnbar gemacht hat, und als Erde ſie erhält. Ohne ihn würden die Gewäſſer ſie noch oder wieder bedecken wie im Anfang. Über Meere, über Ströme iſt ſ. v. a. alſo daß ſie über das Meer und die Ströme hervorragt, nicht von denſelben verſchlungen wird. Vergl. die Beiſp. des עַל in ſolchen Verbindungen bei Geſen. thes. p. 1026. Viele Ausl. denken bei dem Meere und den Strömen an die großen unterirdiſchen Waſſerhöhlen, welche mit dem Weltmeere in Verbindung ſtehen, an die „große Fluth," welche nach Gen. 7, 11 bei der Sündfluth hervorbrach. „Auf ſolchen ſchwachen Grund konnte die Erde nur die Allmacht Gottes gründen." Allein dieſe Ausl. überſehen, daß in V. 1 nur von der bewohnten und bebauten Erde die Rede iſt, daß hier alſo nur von einer That Gottes die Rede ſeyn kann, wodurch die Erde bewohnbar und fruchtbar geworden iſt und bleibt: die Erde mit ihrer Fülle und ihren Bewohnern gehört dem Herrn, denn er hat ſie bewohnbar und fruchtbar gemacht, und er erhält ſie in dieſem Zuſtande. Dann war hier die Beziehung auf eine phyſikaliſche Geheimlehre nicht paſſend, auf die nur in einer einzigen St. der Schrift eine leiſe und verſteckte Andeutung ſich findet, ſondern nur die Hinweiſung auf eine allgemein bekannte und in den heiligen Büchern deutlich gelehrte That Gottes. Ferner ſpricht gegen dieſe Erkl. der Sprachgebrauch, יַמִּים heißt nichts anders als Meere, נְהָרוֹת nichts anders als Ströme, und wenn auch allenfalls der Singul. יָם von der unterirdiſchen Waſſermaſſe gebraucht ſeyn könnte, ſo doch nicht, worauf ſchon

Luther aufmerkſam macht, der Plural. Endlich geht es nicht an, dieſe St. von der Grundſt. Gen. 1, 9. 10 loszureißen, auf der ſie offenbar ruht, und von den Parallelſt. Pſ. 136, 6 „der die Erde ausdehnt über den Waſſern,“ wo alles Vorherg. und Nachfolg. in beſtimmter Beziehung auf Gen. 1 ſteht, Pſ. 106, wo ebenfalls die Scheidung zwiſchen Land und Meer mit genauem Anſchließen an die Geneſis hervorgehoben wird, Hi. 38, 8 ff., wo es als eine der größten Wunderthaten Gottes geprieſen wird, daß er dem Meere Thüren und Riegel gegeben, und ihm ſeine feſten Gränzen beſtimmt. Durch dieſe Bemerkungen hoffen wir die Beziehung auf die unterirdiſchen Gewäſſer für immer beſeitigt zu haben. — Der Wechſel des Modus iſt nicht außer Acht zu laſſen. Das יסדה bezieht ſich auf die Schöpfung, יכוננה auf die Erhaltung, Luther: „denn es je aus großer Kraft Gottes zugehet, daß die Städte und Länder, ſo an Meeren und Waſſerflüſſen gelegen ſind, durch das Waſſer nicht verderbt und zerriſſen werden.“ S. v. a. er hat ſie gegründet über Meeren und Strömen und befeſtigt ſie über denſelben.

V. 3. Wer wird beſteigen den Berg des Herrn und wer wird beſtehen an ſeinem heiligen Orte. V. 4. Der unſchuldige Hände hat und reines Herzens iſt, welcher nicht hinträgt der Lüge ſeine Seele, und nicht ſchwöret zum Truge. — Die Frage erhebt ſich in V. 3 auf dem Grunde von V. 1 und 2 und dem Sinne nach richtig überſ. Mehrere: wer wird alſo ſteigen. Iſt der Herr ein ſolcher, wer wird dann wohl in ſeine heilige und herrliche Nähe zugelaſſen? Gewöhnlich wird erkl.: wer darf ſteigen auf Jehovahs Berg, wer iſt deſſen würdig, allein die Vergl. von Pſ. 15 zeigt, daß man die gewöhnliche Bedeutung des Fut. beibehalten müſſe. Zion iſt nicht für Alle der Berg des Herrn, der Tempel nicht für Alle ſein heiliger Ort. Nach Zion, zu dem äußerlichen Tempel konnten Alle gelangen, welche gute Beine hatten, aber zu dem Berge

des Herrn und zu seinem heiligen Orte gelangen, so gewiß als er der Gott der ganzen Erde ist, nur diejenigen, welche reines Herzens sind. Diese wohnen dort beständig bei ihm, auch wenn sie dem Leibe nach abwesend sind. Dagegen die Gottlosen, wenn sie sich auch der Abstammung von Abraham rühmen können, und unermüdlich sind in Verrichtung der Ceremonien, sind wenngleich anwesend, doch abwesend, sie treten nur auf die Erde und die Steine, Gott schließt sie aus von seiner heiligen Nähe. Daß man so erklären müsse, daß das Besteigen des Berges des Herrn und das Bestehen an seinem heiligen Orte nur bildliche Bezeichnung des Gnadenverhältnisses zu ihm sey (Mich.: „als wahres Glied seiner heiligen Kirche und Bürger des Reiches"), das erhellt auch aus dem parallelen fünften V. Das: „der wird empfangen Segen vom Herrn und Gerechtigkeit von seinem Heilsgotte" dort, ist Ausdeutung des: wer wird besteigen u. s. w. hier. Das: den Berg des Herrn besteigen, bezeichnet den Anfang des Zutrittes zu Gott, das Bestehen an seinem Orte das beständige Verbleiben in seiner Nähe. קוּם heißt nicht stehen — dieß ist עָמַד; die St., die Gesen. für die Bed. stehen anführt, sind nicht beweisend — sondern bestehen. — Luther: „auf diese Frage antworten sobald die hoffärthigen Heiligen: wir, wir sind es, sonderlich die Juden. Denn von Anfang der Welt sind gewesen zweierlei Geschlecht, die nach Gott fragen, und sind noch, werden auch bleiben bis an der Welt Ende. Die ersten waren, welche ohne Herz, ohne Gnade, ohne Geist, allein mit äußerlichen Werken, Ordnungen, Opfern und Ceremonien Gott dieneten, und noch. Wie Cain Gott seine Gabe opferte, aber davon entzog das Herz und die Person." Der S. aber weist die Heuchler ab, und führt die in Selbsttäuschung Befangenen zur Besinnung, indem er die Frage dahin beantwortet, daß so gewiß als Israels Gott der Gott der ganzen Erde, Gott im wahren und vollen Sinne ist, so gewiß auch nur die Rein-

heit des Herzens und des Wandels den Zugang zu ihm eröffnet. Luther, in wahrhaft theologiſcher Auslegung: „es iſt nicht, der ſo oder ſoviel Pſalmen betet oder ſingt, noch auch der, der ſoviel Tage faſtet oder wachet; noch der, ſo das Seine unter die Armen austheilet; noch der, welcher anderen prediget, noch der ſanftmüthig, leutſelig und freundlich iſt. Und in Summa auch der nicht, der alle Künſte und Sprachen verſtehet, und alle Tugenden und gute Werke hat, davon jemals irgend geſchrieben oder geredet worden iſt; ſondern der iſt es allein, der dieß einige Stück an ſich hat, daß er reine ſey innerlich und äußerlich.“ — In V. 4 verbindet der S. zuerſt zu einem Paare die Unſchuld der Hände und die Reinheit des Herzens. Die Hände als Werkzeug der That, das Herz als Sitz der Empfindung. Gottes Anforderungen an die Seinen gehen über das Gebiet der That hinaus. Ihn ſchauen nur — ganz daſſelbe, was hier das ſteigen auf den Berg des Herrn, und das beſtehen an ſeinem heiligen Orte — die reinen Herzens ſind. So wie der S. im erſten Gliede von der That aufſteigt zum Herzen, ſo ſteigt er in dem zweiten Gliede von dem Herzen herab zur Zunge, ſ. v. a. wer die Sünde meidet in Gedanken, Worten und Werken. Wir haben hier dieſelbe Dreitheilung, welche ſchon im Decaloge vorliegt, wo ſich auf die Werke das: du ſollſt nicht tödten, du ſollſt nicht ehebrechen, du ſollſt nicht ſtehlen bezieht, auf die Worte das: du ſollſt nicht falſch Zeugniß reden, auf die Gedanken das: laß dich nicht gelüſten. Das Herz iſt hier aber in den Mittelpunkt geſtellt, um darauf hinzuweiſen, daß auf daſſelbe zuletzt alles ankommt, daß die Reinheit der Hände und der Zunge in der Reinheit des Herzens wurzelt, und nur inſofern Bedeutung hat als ſie darin wurzelt. Die Redensart נָשָׂא נַפְשִׁי findet ſich nicht ſelten, z. B. Deut. 24, 15. Prov. 19, 18. Pſ. 25, 1. 86, 4. 143, 8, nur mit dem Unterſchiede, daß ſie dort mit אֶל conſtruirt wird, hier mit ל. Die Conſtr. mit ל

hier iſt wichtig für die Beſtimmung der Bedeutung der Redensart. Gewöhnlich wird ſie erklärt: ſeine Seele erheben. Aber dann paßt das ל nicht: ſeine Seele erheben der Lüge, kann nicht geſagt werden. Das ל erfordert vielmehr die Bed. tragen, hintragen, nach dem: wo euer Schatz iſt, da iſt auch euer Herz, und dieſe Erkl. wird für unſere Stelle, und ſomit auch für alle übrigen als die richtige beſtätigt durch die Vergl. von Ex. 20, 7, und durch das נשא in V. 5: wer ſeine Seele nicht hinträgt, der wird davon tragen. Das שוא erkl. Mehrere durch Eitles, Nichtiges, Meyer: zu loſem Weſen, Stier: Alles was das Herz zum Abgott ſich macht außer dem wahren Gott, Einige denken ſogar an die Götzen im engeren Sinne. Allein faſſen wir das Verhältniß ins Auge, in dem das לשוא zu dem למרמה ſteht, ſo zeigt ſich, daß nur erklärt werden darf: dem Lug und Trug, und dieſe Erkl. wird als die allein richtige auch durch Ex. 20, 7 beſtätigt: wer nicht Luſt hat zu Lug und Trug, und in Folge deſſen betrüglich ſchwört. — Nach dem Vorgange von Stange erkl. Mehrere: wer nicht ausſpricht zur Lüge ſeine Perſon, d. h. wer den Namen Gottes nicht zur Bekräftigung einer Lüge mißbraucht, mit Berufung auf Ex. 20, 7 לא תשא את שם יהוה אלהיך לשוא, was ſie erkl.: du ſollſt den Namen des Herrn deines Gottes nicht zur Bekräftigung einer Lüge ausſprechen. Dieſe Erkl. liegt ſchon der Randlesart נפשי, meine Seele, zu Grunde, gegen die ſchon das entſcheidet, daß im ganzen Pſ. nie Gott redet. Es iſt nun ſehr leicht, dieſe Erkl. als falſch zu erweiſen: dagegen ſpricht, daß die Seele des Herrn nicht ſtehen kann für ſeine Perſon und dieſe für ſeinen Namen, daß die Redensart נשא נפש ſtehend iſt in der Bedeutung die Seele tragen, daß das נשא hier ſchon wegen des ישא in V. 5 tragen bedeuten muß, und die Bed. ausſprechen nie hat (vgl. zu Pſ. 15, 3), daß es wegen des Verhältniſſes von נפשי zu לבב, und des unverkennbaren Gegen-

satzes von Seele und Zunge unmöglich ist, das נפשי auf Gott zu beziehen u. s. w. Mehr ist es jetzt an der Zeit, auf die Wahrheit hinzuweisen, von der die falsche Lesart und die falsche Erklärung ausgegangen sind. Es ist dieß die Annahme, daß unsere Worte in Beziehung zu Ex. 20, 7 stehen. Die Übereinstimmung ist so groß, daß eine Erklärung, welche den Zusammenhang zwischen beiden St. zerreißt, unmöglich die richtige seyn kann. Nach der unsrigen aber tritt dieser Zusammenhang deutlich hervor, sobald nur die Stelle des Ex. richtig erklärt wird. Man muß übersetzen: nicht hintragen sollst du der Lüge den Namen des Herrn, d. h. du sollst ihn mit der Lüge unvermengt *lassen*, ihn nicht zur Bekräftigung einer Lüge aussprechen. Der S. weist nun durch die wörtliche Beziehung auf diese St. darauf hin, daß man selbst seine Seele zur Lüge hintrage, an ihr Lust habe, sey der Grund und Quell des Hintragens des Namens Gottes zur Lüge, wie denn das letztere als Ausfluß des ersteren gleich im Folgenden erscheint. Das einzige sichere Präservativ gegen die schwere Sünde des Meineides ist der Abscheu des Herzens vor Lug und Trug. — In V. 5 kann man in dem: der wird Segen davontragen, mit Amyraldus einen Gegensatz finden gegen den Wahn, daß der hohenpriesterliche oder königliche Segen ohne Rücksicht auf die sittliche Beschaffenheit der Gesegneten wirksam und kräftig sey. Bei der Einholung der Bundeslade segnete nach 2 Sam. 6, 18 David das Volk im Namen des Herrn der Heerschaaren. Die Gerechtigkeit im Parall. mit dem Segen, ist der Segen selbst, sofern er eine thatsächliche Gerechterklärung, die Antwort Gottes auf die subjective Gerechtigkeit ist, vgl. 1 Kön. 8, 31. 32. Diese Gerechtigkeit als Gabe Gottes ist von der Rechtfertigung wohl zu unterscheiden. Die Rechtfertigung des Sünders vor Gott geht der Heiligung voraus, die Gerechtigkeit, in dem Sinne, in dem sie hier steht, folgt ihr. Übrigens ist die Reinheit, welche der S. hier als

unerläßliche Bedingung des Heiles ſetzt, nicht als vollendete, fleckenloſe Heiligkeit zu denken. Es kommt nur darauf an, daß die innerſte Grundrichtung des Gemüthes, das geiſtliche Auge, Matth. 6, 23 rein iſt. Aber freilich, wie die Bedingung des Heiles ſtets in dieſem Leben unvollkommen bleibt, ſo bleibt auch das Heil ein unvollkommnes.

V. 5. Der wird Segen davon tragen von dem Herrn, und Gerechtigkeit von Gott ſeinem Heilande. V. 6. Dieß iſt das Geſchlecht, das ihn verehret, die dein Antlitz ſuchen ſind Jakob. Selah. Nachdem der D. diejenigen, denen der Zugang zu Gott eröffnet iſt, beſtimmt hat, hebt er noch einmal nachdrücklich hervor, daß dieſe und nur dieſe wirklich Verehrer des Herrn und ſomit Theilnehmer ſeiner Gnade, Glieder ächter Gemeinde ſeyen. V. 5 dient zugleich zur Erklärung von V. 3: ſ. v. a. der und nur der, wird beſteigen den heiligen Berg des Herrn, und beſtehen an ſeinem heiligen Orte, d. h. Segen davontragen. Der Name der den Herrn Suchenden (die Textesart דֹּרְשָׁיו, die verwerfliche Randesart דֹּרְשָׁיו, ſeiner Verehrer) curſirte, wie es ſcheint, wie eine Münze, und das ganze Volk pflegte ſich mit dieſem Namen zu benennen. Der D. aber vindicirt ihn denen, welchen er zukommt. Nur derjenige verdient dieſen Namen, der Gottes Gebote erfüllt. Nur das heißt Gott verehren, wenn man ſich der Reinheit des Herzens befleißigt. — Das Antlitz des Herrn ſehen, heißt ſeiner Gnade theilhaftig werden, alſo das Antlitz des Herrn ſuchen, ſich um ſeine Gnade bewerben, aufrichtig ſtreben, daß man ihm gefalle. Dieß Streben gibt ſich aber darin kund, daß man der Reinheit des Herzens nachtrachtet, als dem einzigen Mittel, Gott zu ſchauen, ihm zu gefallen. Jakob ſteht, wie in Pſ. 47, 5, für das Geſchlecht Jakobs. Daß Jakob ſteht und nicht Iſrael, erklärt ſich aus dem Gegenſatze gegen einen herrſchenden Wahn. Das Volk legte auf die Abſtammung von

Jakob großes Gewicht, und meinte, ein fleiſchlicher Nachkomme Jakobs und ein Mitglied des Bundesvolkes ſey identiſch. Dagegen bemerkt aber d. S., nur diejenigen, welche mit Eifer in der Heiligung ringen nach dem Wohlgefallen Gottes, ſeyen wahre Nachkommen Jakobs, und bilden das Bundesvolk, das unter der Herrſchaft der Gnade ſteht. Die übrigen gehören trotz ihrer Abſtammung von Jakob, doch nicht zu Jakob, ſondern ſeyen Heiden und ſomit Kinder des Zornes. Zu vergl. ſind die St., wo die gottloſen Mitglieder der Gemeinde zur Verſpottung ihrer auf die äußere Theilnahme an derſ. gegründeten Anſprüche als Heiden oder Unbeſchnittene, oder ſpeciell als Cananiter oder mit dem Namen eines andern heidniſchen Volkes bezeichnet werden, Jerem. 4, 4. 9, 25. Jeſ. 1, 10. Ez. 16, 3 u. a. Chriſtol. Th. 2. S. 398 ff. Im N. T. iſt genau entſprechend Röm. 9, 6. 7: denn nicht alle die von Iſrael ſind auch Iſrael u. ſ. w. Daß die Anrede auf einmal an Gott gerichtet wird: die dein Antlitz ſuchen, gibt der Ausſage, die vor dem Angeſichte Gottes abgelegt wird, Nachdruck. — Nach Stier u. A. ſoll hier das „wahre Iſrael an die Stelle des nach dem Fleiſche von Jakob ſtammenden“ geſetzt werden, „und wer aus allen Heiden nach dem Herrn fragt, der empfängt den Segen Abrahams und gehört zu Jakob.“ Das Richtige aber iſt, daß wir hier nur die Vorſtufe haben zu dem: unter allerlei Volk u. ſ. w., und noch nicht dieſes ſelbſt. Zunächſt wird nur eine Scheidung unter Iſrael vorgenommen, der Wahn zurückgewieſen, daß die Gnade Gottes mit der Abſtammung von Jakob und dem was mit ihr auf einer Linie liegt, gegeben ſey. — Abzuweiſen iſt als hart und gezwungen die Erkl., welche, den Parallelismus zerſtörend, das Jakob als Appoſition nimmt: dieß das Geſchlecht ſeiner Verehrer, die dein Antlitz ſuchen, Jakob, d. h. die ächten wahren Jakobiten, wobei namentlich die Anrede an Gott unerträglich iſt; ebenſo die Erkl.: die dein Antlitz ſu-

chen, o Jakob, ſ. o Gott Jakobs, und die Annahme, daß davor das אלהי ausgefallen ſey.

V. 7. 8. Der Feierzug, der die Bundeslade geleitet, hat ſich nun der Burg Zion genaht. Der S. redet die Thore derſelben an, und ermahnt ſie, daß ſie ſich erhöhen ſollen, damit der herrliche König ſeinen Einzug halten könne. V. 7. Erhebet ihr Thore eure Häupter und erhebet euch ihr ewigen Pforten, daß der König der Ehren komme. V. 8. Wer iſt er, der König der Ehren? Der Herr, ſtark und ein Held, der Herr, ein Kriegesheld. — Der König der Ehren iſt der ehrenreiche, herrliche König. Was zunächſt nur dichteriſche Figur iſt, ſoll auf dem geiſtlichen Gebiete wirklich geſchehen. Was die äußeren Thore thun ſollten, wenn ſie vernunftbegabt wären, das ſoll von den Herzen, welche fähig ſind, die Größe und Herrlichkeit des herannahenden Königs zu faſſen, wirklich geleiſtet werden. Hier ſollen ſich die Thore und Pforten wirklich erweitern. Für ſie ſoll all der weite Raum in Anſpruch genommen werden, der früher der Welt und Sünde zum Eingange diente. Dieſe Anwendung, die mehr als ſolche, die Auslegung iſt, ergibt ſich ſofort, ſobald die Aufforderung auf ihr von d. S. ſelbſt angegebenes warum zurückgeführt wird. — Mit der Bundeslade kam auch der Herr in der ganzen Fülle ſeiner Herrlichkeit, mit dem ganzen Reichthum ſeiner Gnaden und Gerichte, vgl. in Bezug auf die Bedeutung der Bundeslade Num. 10, 35. 36. Chriſtol. Th. 3. S. 523 ff. Es handelte ſich hier nicht um bloße Ortsveränderung eines Symboles; es trat eine neue Epoche in dem Verhältniß des Herrn zu ſeinem Volke ein, und d. S. ermahnt das Volk, dieſe Zeit ſeiner Heimſuchung wohl zu erkennen. Lange hatte die Bundeslade wie im Grabe geruht, vgl. Beitr. Th. 3. S. 48, jetzt, da ſie aus demſelben wieder erſtand, da der Herr wieder unter ſeinem Volke Wohnung machen wollte, galt es, daß dieſes den Kommenden würdig

empfing, damit ſein Kommen ihm nicht zum Fluche, ſondern zum Segen gereiche. — Es iſt jedenfalls natürlicher, anzunehmen, daß in V. 8 ein zweiter Chor mit der Frage einfalle, als mit Anderen, daß der S. die Thore die Frage thun laſſe. Doch iſt auch die erſtere Annahme eine unnöthige. Die Frage liegt auf gleicher Linie mit der Frage in V. 3 und Pſ. 15, 1 und dem: fragſt du wer er iſt? Sie ſoll nur die Aufmerkſamkeit wecken. Venema: „damit die Zioniten angeleitet würden, die Eigenſchaften des Königes ernſt zu betrachten.“ Das מִי hat nach Mehreren in der Frage hier adverbialen Charakter: wer iſt da, oder denn, und ſteht deshalb ohne Art. und voran. Nach Andern aber iſt es das wirkliche Pronomen. In Bezug auf die Antwort bemerkt treffend Calvin: „die ehrenden Beinamen, durch welche der S. hier Gottes Kraft erhebt, haben die Abſicht, dem Bundesvolke zu zeigen, Gott ſitze nicht müßig im Tempel, ſondern auf daß er bereit ſey, den Seinen Hülfe zu leiſten, und ſeine ſtarke Hand zur Beſchützung ihres Heiles auszuſtrecken.“ Iſrael, von weit mächtigeren Völkern umgeben, konnte, wie noch jetzt die kleine Heerde im Angeſichte der Welt, die Hoffnung des Heiles nur auf ſeinen himmliſchen Heldenkönig gründen. Zu vgl. Ex. 15, 3. Num. 10, 35. 36. 1 Sam. 17, 45, wo David zu Goliath: „ich komme zu dir im Namen Jehovahs, der Heerſchaaren, des Gottes der Kriegsſchaaren Iſraels,“ und V. 47: „des Herrn iſt der Krieg und er gibt euch in unſere Hand.“

V. 9. Erhebet ihr Thore eure Häupter und erhebet ſie ihr ewigen Pforten, daß der König der Ehren komme. V. 10. Wer iſt er, der König der Ehren? Der Herr, der Heerſchaaren, er iſt der König der Ehren. Selah. Die Aufforderung wird in V. 9 mit geringer Veränderung wiederholt, um an ſie eine zweite Frage zu knüpfen, weil die erſte Antwort noch nicht genügt, die Herrlichkeit des Königes der Ehren nur unvollſtändig dargelegt hat. — Nach

Mehrern, zuletzt Köster, soll das Jehovah Zebaoth in V. 10 Bezeichnung des Kriegsgottes seyn. Allein der Parallelismus, auf den man sich zu Gunsten dieser durchaus willkürlichen Erkl. beruft, spricht grade gegen dieselbe. Das Jehovah Zebaoth muß nothwendig über den Inhalt von V. 8 hinausgehen. Denn sonst erscheint die wiederholte Frage nicht als motivirt. Das Neue in dem Inhalte von V. 9 und 10 ist, daß der Gott, der in V. 8 als der Held auf Erden, als der Gott der irdischen Heerschaaren (Israel wird schon im Pent. als das Heer Gottes יהוה צבאות bezeichnet, Ex. 12, 41) bezeichnet worden, auch der Gott der himmlischen Heerschaaren sey. Das erste in dem rechten und vollen Sinne seyn konnte er nur, wenn er zugleich das zweite ist, wie ja Gott überhaupt nur dann im vollen Sinne der Gott Israels seyn kann, wenn er zugleich der Weltengott ist. Was Gott auf Erden, das hängt davon ab, was er im Himmel ist. Hat er dort Genossen, so ist er auch auf Erden nicht der König der Ehren im vollen Sinne. So kehrt der Schluß zum Anfang zurück, wo der Herr ebenfalls als Weltengott gepriesen worden, und das Ganze, bestimmt in der Gemeinde eine lebendige Anschauung von der Herrlichkeit des kommenden Gottes hervorzurufen, läuft aus in diejenige Bezeichnung Gottes, in der diese Herrlichkeit sich am klarsten abspiegelt, Michaelis: plus enim et majus et brevius quid dicere de eo vobis non possum. — Die Heerschaaren sind immer die himmlischen, nie die geschaffenen Dinge überhaupt. Denn in der St. Gen. 2, 1 ist das: Himmel und Erde, gewissermaßen als Zusammensetzung zu nehmen, in der Bed. des Weltall, und das Heer gehört demselben nur nach dem einen seiner beiden Theile an. In der Bed. das Universum kommt das Himmel und Erde unläugbar in C. 2, 4 vor, wo der Mensch als Product von Himmel und Erde bezeichnet wird. Wie hier dem Himmel zugleich zugetheilt wird, was allein der Erde angehört, so in V. 1

zugleich der Erde, was allein dem Himmel angehört. Die himmliſchen Heerſchaaren Gottes nun zerfallen in die geiſtigen, die Engel, und in die materiellen, die Sterne. Keine einzige Stelle ſetzt die Engel zu den Sternen in ein näheres Verhältniß, als daß beide zuſammen die himmliſche Heeresmacht Gottes ausmachen, und die zuverſichtliche Behauptung von Geſenius: quippe quas (die Sterne) ab angelis genüsque coelestibus habitatas esse existimarent, muß als unbegründet abgewieſen werden. Daß die Benennung ſich durchaus vorwiegend und gewöhnlich auf Sonne, Mond und Sterne bezieht, erklärt ſich aus dem Gegenſatze gegen den Sabäismus, der viel dazu beitrug, daß der Name Jehovah Zebaoth ſich zu ſolcher Bedeutung erhob, dann auch daraus, daß die Geſtirne durch ihre Sichtbarkeit beſonders geeignet waren, die Allmacht und Herrlichkeit Gottes zum Bewußtſeyn zu bringen, vgl. Pſ. 8 u. 19. Daß aber hier an die materiellen und die geiſtigen Heerſchaaren zuſammen zu denken iſt, erhellt aus der Beziehung des Schluſſes auf den Anfang. Dort wird neben der Erde und ihrer Fülle auch der Erdkreis mit ſeinen Bewohnern genannt, dem beim Himmel die Engel entſprechen. — Daß man nicht mit Geſenius u. A. überſetzen darf: Jehovah der Heerſchaaren, ſondern nur: Jehovah, der Heerſchaaren, ſo daß der allgemeine Begriff Gott aus dem Jehovah herauszunehmen iſt, wurde ſchon in der Chriſtol. Th. 3. S. 218 nachgewieſen. Dafür ſpricht 1. Daß das יהוה als nom. propr. durchaus nicht im stat. constr. ſtehen kann. 2. Das יהוה אלהים צבאות in mehreren St., wie Pſ. 59, 6. 80, 5. 3. Das אדני צבאות in Jeſ. 10, 16. 4. Das κύριος σαβαώθ der LXX und des N. T., Röm. 9, 29. Jac. 5, 4, welches zeigt, daß das צבאות gewiſſermaßen als ſelbſtſtändig betrachtet wurde. Auf der andern Seite werden diejenigen, welche, das Zebaoth zu voller Selbſtſtändigkeit erhebend, behaupten, es ſey gradezu Gottesname geweſen, wie neuerlich

Baumgarten, ſchon dadurch zurückgewieſen, daß das יהוה nie anders vorkommt, als in Verbindung mit einem Namen Gottes. — Im Pentateuch findet ſich zwar in Gen. 2, 1 die Grundlage für die Benennung Jehovah Zebaoth, nie aber dieſe Benennung ſelbſt. Daß dieß nicht, wie bei Ezechiel und Hiob, aus einer Abſicht des Verf., daß es nur daraus erklärt werden kann, daß zur Zeit, da er ſchrieb, der Name noch nicht gebildet war, erhellt daraus, daß er ſich auch in dem Buche Joſua und der Richter nicht findet. Es wäre ein ſeltſamer Zufall, wenn grade die drei Bücher, welche die Geſchichte der älteſten Zeit erzählen, ſich dieſes Namens abſichtlich enthielten.

Pſalm 25.

Der Pſalm beginnt und ſchließt mit der Bitte um Errettung von den Feinden, und dieſe iſt als das eigentliche Thema deſſelben zu betrachten. Denn die Vergebung der Sünden, welche der S. in der Mitte mehrfach in Anſpruch nimmt, kommt nur als Grundlage der Errettung in Betracht. Von ſittlicher Kräftigung aber iſt in dem ganzen Pſ. nicht die Rede.

Spuren einer individuellen Veranlaſſung fehlen in dem Inhalte durchaus, und gegen eine ſolche ſpricht auch die Bitte für Iſrael zum Schluſſe. Denn der Übergang von dem Einzelnen zu dem Ganzen iſt viel leichter, wenn der Pſ. von vornherein die Beſtimmung hatte, die Gottesfürchtigen zur Hoffnung auf die Leitung und Bewahrung des Herrn in feindlicher Bedrängung zu erwecken. Endlich entſcheidet gegen eine individuelle Beziehung auch die Form. Die alphabetiſche Anordnung, die ſich hier, wie in Pſ. 34. 37. 111. 112. 119. 145 findet, eignet überall

nur nicht individuellen Pſalmen, und ſcheint ihrer Natur nach nur für ſolche geeignet zu ſeyn.

Gegen den durch die Überſchrift bezeugten Davidiſchen Urſprung, mit dem das Thema vortrefflich in Einklang ſteht — David, der ſo ganz beſonders durch feindliche Bedrängung zu leiden hatte, behandelt grade dieſes Thema mit beſonderer Vorliebe, erkannte es als eine Hauptaufgabe ſeines Lebens, hier Andere zu tröſten mit dem Troſte, mit dem er ſelbſt von Gott getröſtet worden war — hat man eben jene alphabetiſche Anordnung geltend gemacht: dieſe Künſtelei gehöre der ſpätern Zeit des geſunkenen Geſchmackes an. Ganz mit demſelben Rechte könnte man aber auch Lieder, wie: Befiehl du deine Wege, P. Gerhardt, und: Wie ſchön leucht uns der Morgenſtern, Nikolai, abſprechen, weil in den Versanfängen dieſer Lieder eine Künſtelei vorkomme, wie ſie ſich bei ſo vorzüglichen und kräftigen Dichtern nicht erwarten laſſe. Eine einzige Überſchrift, worin ein alphabetiſcher Pſalm David beigelegt wird, muß ja mehr beweiſen, als dieſe aprioriſtiſche Vorausſetzung. Solcher Überſchriften aber ſind mehrere vorhanden. Dazu kommt, daß wenigſtens zwei alphabetiſche Pſalmen, Pſ. 9 und 10, nach ſicheren inneren Gründen David angehören. Endlich, wir leugnen, daß die alphabetiſche Anordnung mit Recht als „Künſtelei" bezeichnet werde. Sie gehört im Allgemeinen zu den Mitteln, der poetiſchen Rede den ihr nothwendigen Charakter der gebundenen zu geben und liegt alſo auf gleicher Linie mit dem Parallelismus membrorum und mit dem Anſatze zur Strophenbildung. Den Vorwurf der Künſtelei würde ſie nur dann verdienen, wenn ſie, deren Gebrauch durch die Natur der Sache in enge Gränzen eingeſchloſſen wird, widerſtrebendem Stoffe aufgenöthigt, wenn ſie auch bei ſolchen Pſ. angewandt würde, in denen ein regelmäßiger Fortſchritt des Gedankens und der Empfindung an ſeiner Stelle iſt. Sie findet ſich aber, wenigens in ſtrengerer

Durchführung, nur bei einer einzigen Klaſſe von Pſalmen, ſolchen, in denen ſich das Beſtreben kund gibt, für ihren Gegenſtand einen Schatz einzelner Sprüche mitzutheilen, die von Anfang bis zu Ende daſſelbe Thema in verſchiedenartigen Wendungen und mit immer neuem Anſatze behandeln. Für ſolche Pſ. iſt die alphabetiſche Anordnung, die Durchführung des Gedankens durch das ganze Alphabet, das Symbol der Vollſtändigkeit zugleich und der Abgeriſſenheit, die durchaus naturgemäße. De Wette freilich meint, der Unzuſammenhang ſey die Folge, nicht die Urſache der alphabetiſchen Zuſammenſtellung. Allein bei dieſer Annahme laſſen ſich die vorliegenden Thatſachen nicht erklären: der Zuſammenhang wird durch die alphabetiſche Anordnung keineswegs ſo ausgeſchloſſen, daß es nicht der eifrigen Bemühung gelingen ſollte, beides bis auf einen gewiſſen Grad mit einander zu verbinden. In den Pſ. aber läßt ſich gar kein Streben nach dieſem Ziele wahrnehmen. Wie wenig der Vorwurf der Künſtelei ſo ohne weiteres gegen die alphabetiſche Anordnung erhoben werden darf, daß dieſelbe einem beſtimmten Bedürfniß entſpricht, das erhellt auch daraus, daß ſie ſich bei den verſchiedenſten Völkern vorfindet, und zwar überall bei Poeſieen einer beſtimmten Gattung.

Was man ſonſt noch gegen den Davidiſchen Urſprung vorgebracht hat, iſt ohne alle Bedeutung. So wenn man bemerkt, die Bitte um Erlöſung Iſraels aus allen ſeinen Nöthen zum Schluſſe paſſe nicht in Davids Zeit, als ob es nicht der Noth zu allen Zeiten, auch den glücklichſten, genug gäbe, und als ob mit der Davidiſchen Abfaſſung die Beſtimmung ausſchließlich für die Davidiſche Zeit gegeben wäre.

Die herabſetzenden Urtheile, welche der Pſ. erfahren hat, beruhen auf Verkennung ſeiner eigenthümlichen Art und Beſtimmung. Als alphabetiſcher iſt er ſchön, und wer ihn in Stimmungen lieſt, für welche alphabetiſche Pſ. gehören, wird ihn

ſchön und erbaulich finden. David hat ſich in ihm zu den Schwachen herabgelaſſen. Auf dieſe iſt, wie die alphabetiſche Form, auch die höchſt plane und durchſichtige Darſtellung berechnet. Wäre der Ton der Pſalmen immer ſo hoch gehalten, wie z. B. in Pſ. 68 und in dem Anfange von Pſ. 18, ſo würde durch ſie das Bedürfniß der Gemeinde nur unvollkommen befriedigt ſeyn.

Die alphabetiſche Anordnung iſt in unſerem Pſ. nicht ſtreng durchgeführt. Wie der erſte, ſo fängt auch der zweite Vers wieder mit א an, und das ב folgt erſt beim zweiten Worte. Ferner, das ו iſt entweder ganz ausgefallen, oder findet ſich nicht zu Anfang, ſondern in der Mitte des V. Das פ fehlt ganz. Dagegen finden ſich zwei Verſe, die mit ר anfangen. Nach dem letzten Buchſtaben ת findet ſich noch ein Vers, der mit ד anfängt. Es haben nun mehrere Critiker, bis auf Hitzig und Ewald, geglaubt, durch Emendationen dieſe Abnormitäten beſeitigen zu müſſen. Allein ſehr gewichtige Gründe erheben ſich *gegen* ein ſolches Verfahren. 1. Grade bei den alphabetiſchen Pſ. ſind Verſehen in hohem Grade unwahrſcheinlich, eher läßt ſich hier das Entgegengeſetzte, die Beſeitigung der Abnormitäten durch die Abſchreiber erwarten. 2. Solche Abnormitäten finden ſich in allen Davidiſchen alphabetiſchen Pſ. ohne Ausnahme, vgl. Th. 4, 2. S. 246. 3. Es läßt ſich in den Abweichungen zwiſchen den einzelnen Pſ. eine *Stufenfolge* bemerken, zuerſt ſolche, in denen die Abnormitäten nur vereinzelt ſind, ſo daß ſie wohl zu kritiſchen Verſuchen einladen können, dann ſolche, in denen ſich nur ein *Anſatz* zur alphabetiſchen Anordnung vorfindet, wie Pſ. 9 und 10, und bei deren Anblick jede nicht völlig verwegene Kritik verzagen muß, endlich ſolche, bei denen die alphabetiſche Anordnung ſich gar nicht mehr in den *Versanfängen*, ſondern nur noch in der *Zahl* der Verſe geltend macht. Die großen Abweichungen erweiſen die kleinen als urſprünglich und

vom Verf. ausgegangen. 4. Mehreres führt ſpeciell bei unſ. Pſ. darauf, daß an Änderungen gar nicht zu denken iſt. Die Auslaſſung des ף kann um ſo weniger zufällig ſeyn, da grade das im Alphabet ihm folgende ר ſeine Stelle erſetzt; auch gelingt es weder bei dem ף noch bei dem ר etwas Paſſendes nachzuweiſen, was hätte geſetzt werden können, und es liegt deutlich zu Tage, daß der Verf. ſich hier im Intereſſe des Sinnes über die Form hinwegſetzte. Der erſte V. und der letzte geben ſich ſchon dadurch, daß ſie nur eingliedrig ſind, während alle übrigen zweigliedrig, als außer der Reihe der übrigen ſtehend, als Anfang und Schluß zu erkennen, und ſo iſt es natürlich, daß ſie auch in Bezug auf die alphabetiſche Anordnung dieſen Charakter bewahren, daß das א, obgleich V. 1 mit ihm beginnt, doch, indem dieß gewiſſermaßen als zufällig betrachtet wird, zu Anfang der eigentlichen Durchführung in V. 2 noch einmal wiederkehrt, doch ſo, daß ihm, weil ihm doch ſchon gewiſſermaßen ſein Recht widerfahren, nicht der ganze V. zugewieſen wird, ſondern im zweiten Worte gleich das ב nachfolgt, und daß der letzte V. mit ſeinem ת, für das ebenſo gut auch jeder andere Buchſtabe hätte ſtehen können, ganz außerhalb der alphabetiſchen Anordnung ſteht. Hitzigs Verſuch, das אֱלֹהִי in V. 2 zu V. 1 zu ziehen, beruht auf gänzlicher Verkennung dieſer Correſpondenz von Anfang und Ende und ebenſo auch ſeine ſonderbare Hypotheſe in Bezug auf das ת. Der wirkliche Grund der Abweichungen von der alphabetiſchen Anordnung wurde in Th. 4, 2. S. 246 nachgewieſen. Die Einwendung, die Keil in Hävernick's Einl. S. 57 dagegen erhoben, trifft nicht. „Hätte" — meint er — „der Pſalm in zwei Dekaden zerfallen, und doch die Geſammtzahl der Verſe der Zahl der Buchſtaben des Alphabetes entſprechen ſollen, ſo reichte es hin, den erſten und letzten Vers durch ihren Inhalt als Einleitung und Schluß von der Hauptmaſſe zu ſondern." Allein da der ganze Pſ. aus einzelnen Sentenzen beſteht, ſo

konnte die Sonderung durch den Inhalt unmöglich hinreichen, es mußte nothwendig eine formelle Sonderung hinzutreten. In V. 1, der mit א beginnen mußte, damit der Pfalm ſich gleich durch ſeinen Anfang als alphabetiſcher kund gebe, geſchieht dieſe Sonderung dadurch, daß der zweite V. von neuem mit א beginnt, in V. 22 dadurch, daß er ganz außerhalb des Alphabetes ſteht.

V. 1. Von David. Zu dir, Herr, trag' ich meine Seele. Das Tragen der Seele zu dem Herrn — נָשָׂא נַפְשׁ heißt immer die Seele tragen, hintragen, nie die Seele erheben, vgl. zu Pſ. 24, 4 *), dann Deut. 24, 15 — bezeichnet das herzliche Verlangen nach ihm. Die Seele iſt da, wo der Gegenſtand ihrer Neigung. Die nähere Beſtimmung ergibt ſich aus dem Folgenden, wo von dem Hülfeſuchen bei dem Herrn die Rede iſt. Hienach iſt das Verlangen hier auf den Herrn als auf den Heiland, den Helfer in aller Noth gerichtet, vgl. Pſ. 143, 8, wo das Tragen der Seele zu dem Herrn im Parall. ſteht mit dem vertrauen auf ihn: „laß mich hören am Morgen deine Gnade, denn auf dich vertraue ich, thue mir kund den Weg, darauf ich gehe, denn zu dir trag' ich meine Seele.“ Der S. ſagt, daß er in der Bedrängniß nicht, wie die Gottloſen, ſeine Seele bald hier bald dorthin trage, bald dieß bald jenes Irrlicht menſchlicher Hülfe zu erhaſchen ſuche, ſondern ſich allein mit ſeinem Verlangen auf den Herrn richte, und in ſeinem Schutze beruhe. In der Form der Thatſache wird zugleich eine Ermahnung ausgeſprochen: das: ich trage, was dem Leidenden in den Mund gelegt wird, in deſſen Namen der S. redet,

---

*) Delitzſch erkennt in dieſer Berührung mit Pſ. 24 den Grund, durch den die Sammler bewogen wurden, dieſem Pſ. den unſrigen nachfolgen zu laſſen. Die Berührung kann aber auch einen noch tieferen Grund haben, vgl. zu Pſ. 29.

des Herrn und zu seinem heiligen Orte gelangen, so gewiß als er der Gott der ganzen Erde ist, nur diejenigen, welche reines Herzens sind. Diese wohnen dort beständig bei ihm, auch wenn sie dem Leibe nach abwesend sind. Dagegen die Gottlosen, wenn sie sich auch der Abstammung von Abraham rühmen können, und unermüdlich sind in Verrichtung der Ceremonien, sind wenngleich anwesend, doch abwesend, sie treten nur auf die Erde und die Steine, Gott schließt sie aus von seiner heiligen Nähe. Daß man so erklären müsse, daß das Besteigen des Berges des Herrn und das Bestehen an seinem heiligen Orte nur bildliche Bezeichnung des Gnadenverhältnisses zu ihm sey (Mich.: „als wahres Glied seiner heiligen Kirche und Bürger des Reiches"), das erhellt auch aus dem parallelen fünften V. Das: „der wird empfangen Segen vom Herrn und Gerechtigkeit von seinem Heilsgotte" dort, ist Ausdeutung des: wer wird besteigen u. s. w. hier. Das: den Berg des Herrn besteigen, bezeichnet den Anfang des Zutrittes zu Gott, das Bestehen an seinem Orte das beständige Verbleiben in seiner Nähe. קוּם heißt nicht stehen — dieß ist עָמַד; die St., die Gesen. für die Bed. stehen anführt, sind nicht beweisend — sondern bestehen. — Luther: „auf diese Frage antworten sobald die hoffärthigen Heiligen: wir, wir sind es, sonderlich die Juden. Denn von Anfang der Welt sind gewesen zweierlei Geschlecht, die nach Gott fragen, und sind noch, werden auch bleiben bis an der Welt Ende. Die ersten waren, welche ohne Herz, ohne Gnade, ohne Geist, allein mit äußerlichen Werken, Ordnungen, Opfern und Ceremonien Gott dieneten, und noch. Wie Cain Gott seine Gabe opferte, aber davon entzog das Herz und die Person." Der S. aber weist die Heuchler ab, und führt die in Selbsttäuschung Befangenen zur Besinnung, indem er die Frage dahin beantwortet, daß so gewiß als Israels Gott der Gott der ganzen Erde, Gott im wahren und vollen Sinne ist, so gewiß auch nur die Rein-

heit des Herzens und des Wandels den Zugang zu ihm eröffnet. Luther, in wahrhaft theologischer Auslegung: „es ist nicht, der so oder soviel Psalmen betet oder singt, noch auch der, der soviel Tage fastet oder wachet; noch der, so das Seine unter die Armen austheilet; noch der, welcher anderen prediget, noch der sanftmüthig, leutselig und freundlich ist. Und in Summa auch der nicht, der alle Künste und Sprachen verstehet, und alle Tugenden und gute Werke hat, davon jemals irgend geschrieben oder geredet worden ist; sondern der ist es allein, der dieß einige Stück an sich hat, daß er reine sey innerlich und äußerlich." — In V. 4 verbindet der D. zuerst zu einem Paare die Unschuld der Hände und die Reinheit des Herzens. Die Hände als Werkzeug der That, das Herz als Sitz der Empfindung. Gottes Anforderungen an die Seinen gehen über das Gebiet der That hinaus. Ihn schauen nur — ganz dasselbe, was hier das steigen auf den Berg des Herrn, und das bestehen an seinem heiligen Orte — die reinen Herzens sind. So wie der D. im ersten Gliede von der That aufsteigt zum Herzen, so steigt er in dem zweiten Gliede von dem Herzen herab zur Zunge, s. v. a. wer die Sünde meidet in Gedanken, Worten und Werken. Wir haben hier dieselbe Dreitheilung, welche schon im Decaloge vorliegt, wo sich auf die Werke das: du sollst nicht tödten, du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht stehlen bezieht, auf die Worte das: du sollst nicht falsch Zeugniß reden, auf die Gedanken das: laß dich nicht gelüsten. Das Herz ist hier aber in den Mittelpunkt gestellt, um darauf hinzuweisen, daß auf dasselbe zuletzt alles ankommt, daß die Reinheit der Hände und der Zunge in der Reinheit des Herzens wurzelt, und nur insofern Bedeutung hat als sie darin wurzelt. Die Redensart נָקִי כַּפַּיִם findet sich nicht selten, z. B. Deut. 24, 15. Prov. 19, 18. Ps. 25, 1. 86, 4. 143, 8, nur mit dem Unterschiede, daß sie dort mit לִפְנֵי construirt wird, hier mit ל. Die Constr. mit ל

hier ist wichtig für die Bestimmung der Bedeutung der Redensart. Gewöhnlich wird sie erklärt: seine Seele erheben. Aber dann paßt das ל nicht: seine Seele erheben der Lüge, kann nicht gesagt werden. Das ל erfordert vielmehr die Bed. tragen, hintragen, nach dem: wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz, und diese Erkl. wird für unsere Stelle, und somit auch für alle übrigen als die richtige bestätigt durch die Vergl. von Ex. 20, 7, und durch das שוא in V. 5: wer seine Seele nicht hinträgt, der wird davon tragen. Das שוא erkl. Mehrere durch Eitles, Nichtiges, Meyer: zu losem Wesen, Stier: Alles was das Herz zum Abgott sich macht außer dem wahren Gott, Einige denken sogar an die Götzen im engeren Sinne. Allein fassen wir das Verhältniß ins Auge, in dem das לשוא zu dem למרמה steht, so zeigt sich, daß nur erklärt werden darf: dem Lug und Trug, und diese Erkl. wird als die allein richtige auch durch Ex. 20, 7 bestätigt: wer nicht Lust hat zu Lug und Trug, und in Folge dessen betrüglich schwört. — Nach dem Vorgange von Stange erkl. Mehrere: wer nicht ausspricht zur Lüge seine Person, d. h. wer den Namen Gottes nicht zur Bekräftigung einer Lüge mißbraucht, mit Berufung auf Ex. 20, 7 לא תשא את שם יהוה אלהיך לשוא, was sie erkl.: du sollst den Namen des Herrn deines Gottes nicht zur Bekräftigung einer Lüge aussprechen. Diese Erkl. liegt schon der Randlesart נפשי, meine Seele, zu Grunde, gegen die schon das entscheidet, daß im ganzen Ps. nie Gott redet. Es ist nun sehr leicht, diese Erkl. als falsch zu erweisen: dagegen spricht, daß die Seele des Herrn nicht stehen kann für seine Person und diese für seinen Namen, daß die Redensart נשא נפש stehend ist in der Bedeutung die Seele tragen, daß das נשא hier schon wegen des ישא in V. 5 tragen bedeuten muß, und die Bed. aussprechen nie hat (vgl. zu Ps. 15, 3), daß es wegen des Verhältnisses von נפש zu לבב, und des unverkennbaren Gegen-

ſatzes von Seele und Zunge unmöglich iſt, das לַשָּׁוְא auf Gott zu beziehen u. ſ. w. Mehr iſt es jetzt an der Zeit, auf die Wahrheit hinzuweiſen, von der die falſche Lesart und die falſche Erklärung ausgegangen ſind. Es iſt dieß die Annahme, daß unſere Worte in Beziehung zu Ex. 20, 7 ſtehen. Die Übereinſtimmung iſt ſo groß, daß eine Erklärung, welche den Zuſammenhang zwiſchen beiden St. zerreißt, unmöglich die richtige ſeyn kann. Nach der unſrigen aber tritt dieſer Zuſammenhang deutlich hervor, ſobald nur die Stelle des Ex. richtig erklärt wird. Man muß überſetzen: nicht hintragen ſollſt du der Lüge den Namen des Herrn, d. h. du ſollſt ihn mit der Lüge unvermengt *laſſen*, ihn nicht zur Bekräftigung einer Lüge ausſprechen. Der S. weiſt nun durch die wörtliche Beziehung auf dieſe St. darauf hin, daß man ſelbſt ſeine Seele zur Lüge hintrage, an ihr Luſt habe, ſey der Grund und Quell des Hintragens des Namens Gottes zur Lüge, wie denn das letztere als Ausfluß des erſteren gleich im Folgenden erſcheint. Das einzige ſichere Präſervativ gegen die ſchwere Sünde des Meineides iſt der Abſcheu des Herzens vor Lug und Trug. — In V. 5 kann man in dem: der wird Segen davontragen, mit Amyraldus einen Gegenſatz finden gegen den Wahn, daß der hohenprieſterliche oder königliche Segen ohne Rückſicht auf die ſittliche Beſchaffenheit der Geſegneten wirkſam und kräftig ſey. Bei der Einholung der Bundeslade ſegnete nach 2 Sam. 6, 18 David das Volk im Namen des Herrn der Heerſchaaren. Die Gerechtigkeit im Parall. mit dem Segen, iſt der Segen ſelbſt, ſofern er eine thatſächliche Gerechterklärung, die Antwort Gottes auf die ſubjective Gerechtigkeit iſt, vgl. 1 Kön. 8, 31. 32. Dieſe Gerechtigkeit als Gabe Gottes iſt von der Rechtfertigung wohl zu unterſcheiden. Die Rechtfertigung des Sünders vor Gott geht der Heiligung voraus, die Gerechtigkeit, in dem Sinne, in dem ſie hier ſteht, folgt ihr. Übrigens iſt die Reinheit, welche der S. hier als

unerläßliche Bedingung des Heiles setzt, nicht als vollendete, fleckenlose Heiligkeit zu denken. Es kommt nur darauf an, daß die innerste Grundrichtung des Gemüthes, das geistliche Auge, Matth. 6, 23 rein ist. Aber freilich, wie die Bedingung des Heiles stets in diesem Leben unvollkommen bleibt, so bleibt auch das Heil ein unvollkommnes.

V. 5. Der wird Segen davon tragen von dem Herrn, und Gerechtigkeit von Gott seinem Heilande. V. 6. Dieß ist das Geschlecht, das ihn verehret, die dein Antlitz suchen sind Jakob. Selah. Nachdem der D. diejenigen, denen der Zugang zu Gott eröffnet ist, bestimmt hat, hebt er noch einmal nachdrücklich hervor, daß diese und nur diese wirklich Verehrer des Herrn und somit Theilnehmer seiner Gnade, Glieder seiner Gemeinde seyen. V. 5 dient zugleich zur Erklärung von V. 3: s. v. a. der und nur der, wird bestehen den heiligen Berg des Herrn, und bestehen an seinem heiligen Orte, d. h. Segen davontragen. Der Name der den Herrn Suchenden (die Textesart דֹּרְשָׁיו, die verwerfliche Randlesart דֹּרְשָׁיו, seiner Verehrer) cursirte, wie es scheint, wie eine Münze, und das ganze Volk pflegte sich mit diesem Namen zu benennen. Der D. aber vindicirt ihn denen, welchen er zukommt. Nur derjenige verdient diesen Namen, der Gottes Gebote erfüllt. Nur das heißt Gott verehren, wenn man sich der Reinheit des Herzens befleißigt. — Das Antlitz des Herrn sehen, heißt seiner Gnade theilhaftig werden, also das Antlitz des Herrn suchen, sich um seine Gnade bewerben, aufrichtig streben, daß man ihm gefalle. Dieß Streben gibt sich aber darin kund, daß man der Reinheit des Herzens nachtrachtet, als dem einzigen Mittel, Gott zu schauen, ihm zu gefallen. Jakob steht, wie in Ps. 47, 5, für das Geschlecht Jakobs. Daß Jakob steht und nicht Israel, erklärt sich aus dem Gegensatze gegen einen herrschenden Wahn. Das Volk legte auf die Abstammung von

Jakob großes Gewicht, und meinte, ein fleiſchlicher Nachkomme Jakobs und ein Mitglied des Bundesvolkes ſey identiſch. Dagegen bemerkt aber d. S., nur diejenigen, welche mit Eifer in der Heiligung ringen nach dem Wohlgefallen Gottes, ſeyen wahre Nachkommen Jakobs, und bilden das Bundesvolk, das unter der Herrſchaft der Gnade ſteht. Die übrigen gehören trotz ihrer Abſtammung von Jakob, doch nicht zu Jakob, ſondern ſeyen Heiden und ſomit Kinder des Zornes. Zu vergl. ſind die St., wo die gottloſen Mitglieder der Gemeinde zur Verſpottung ihrer auf die äußere Theilnahme an derſ. gegründeten Anſprüche als Heiden oder Unbeſchnittene, oder ſpeciell als Cananiter oder mit dem Namen eines andern heidniſchen Volkes bezeichnet werden, Jerem. 4, 4. 9, 25. Jeſ. 1, 10. Ez. 16, 3 u. a. Chriſtol. Th. 2. S. 398 ff. Im N. T. iſt genau entſprechend Röm. 9, 6. 7: denn nicht alle die von Iſrael ſind auch Iſrael u. ſ. w. Daß die Anrede auf einmal an Gott gerichtet wird: die dein Antlitz ſuchen, gibt der Ausſage, die vor dem Angeſichte Gottes abgelegt wird, Nachdruck. — Nach Stier u. A. ſoll hier das „wahre Iſrael an die Stelle des nach dem Fleiſche von Jakob ſtammenden“ geſetzt werden, „und wer aus allen Heiden nach dem Herrn fragt, der empfängt den Segen Abrahams und gehört zu Jakob.“ Das Richtige aber iſt, daß wir hier nur die Vorſtufe haben zu dem: unter allerlei Volk u. ſ. w., und noch nicht dieſes ſelbſt. Zunächſt wird nur eine Scheidung unter Iſrael vorgenommen, der Wahn zurückgewieſen, daß die Gnade Gottes mit der Abſtammung von Jakob und dem was mit ihr auf einer Linie liegt, gegeben ſey. — Abzuweiſen iſt als hart und gezwungen die Erkl., welche, den Parallelismus zerſtörend, das Jakob als Appoſition nimmt: dieß das Geſchlecht ſeiner Verehrer, die dein Antlitz ſuchen, Jakob, d. h. die ächten wahren Jakobiten, wobei namentlich die Anrede an Gott unerträglich iſt; ebenſo die Erkl.: die dein Antlitz ſu-

Bundes und der Verheißung ſtehen. Der Seinen muß Gott nach ſeiner Gnade gedenken. Auf dieſe Nothwendigkeit in dem göttlichen Weſen weiſt das: wegen deiner Güte, hin. Dieſe iſt der Grund in Gott, aus welchem die Erfüllung der Bitte hervorwächſt, ſ. v. a. weil du gut biſt, und alſo gegen die Schwachheit der Deinen nicht hart und ſchonungslos ſeyn kannſt. Wäre Gott nicht gut, ſo wäre es vergeblich, ſolche Bitte an ihn zu richten.

V. 8. Gut und rechtſchaffen iſt der Herr, darum lehrt er Sünder den Weg. Der S. wendet ſich in V. 8—10, anknüpfend an das: wegen deiner Güte, zur Betrachtung der göttlichen Vollkommenheiten, um aus ihr geſtärktes Vertrauen auf Gottes-Barmherzigkeit, neuen Eifer im Gebete zu erhalten. Die Oberſätze, auf denen die früheren Bitten beruhen, werden hier gradezu ausgeſprochen. Über das יָשָׁר, rechtſchaffen, ſofern es von Gott gebraucht wird, hat Vitringa zu der Grundſtelle Deut. 32, 4 treffliche Bemerkungen gegeben. Es bezeichnet die Übereinſtimmung des göttlichen Weſens und Handelns mit der Idee des Guten und Göttlichen, perinde ac architectis rectum dicitur, quod exactum est ad libram aut calamum. Vitringa weiſt darauf hin, wie in dieſem יָשָׁר die wahre Gottesidee ſich kundgebe, quam mythica et popularis theologia gentium plane corruperat, und bemerkt: cavendum itaque nobis est, ne de operationibus divinae providentiae disserendo unquam deo hoc tribuamus blasphemum et absurdum, posse illum quicquam agere vel producere, quod non conveniat summae rationi, aequitati et puritati. Gott würde, weil nicht gut, auch nicht rechtſchaffen ſeyn, wenn er nicht den Seinen, ungeachtet ihrer Schwachheitsſünden, ſich hülfreich erwieſe. Das: er lehrt den Weg, eigentlich: er unterweiſet im Wege, woraus ſich die Conſtr. mit בְּ erklärt, die ſich ſtatt der gew. mit dem Accuſ. auch in Pſ. 32, 8 findet, iſt ſ. v. a. er iſt ihr

Führer auf dem Lebenswege, ihr Helfer, ihr Beistand. An sittliche Unterweisung darf man auch hier nicht mit den meisten Ausl. denken. Dagegen spricht das Verhältniß zu dem Vorherg. und Folgd. Der S. spricht hier nur als Regel aus, was er dort für sich von Gott verlangt hatte und verlangen wird. Unser V. verhält sich zu V. 4—7 geradeso wie V. 3 zu V. 1. 2. In V. 4—7 aber ist nicht die Rede von sittlicher Unterweisung, sondern von Vergebung der Sünden und Heil. Daß Gott Sündern hilft, wobei man an solche zu denken hat, die zugleich Gerechte sind — es heißt nicht: den Sündern, auch ist der Unterschied des חטאים und des פשעים oder רשעים wohl zu beachten — s. v. a. den Seinen trotz ihrer Sünden, ist nothwendiger Ausfluß seiner Güte und Rechtschaffenheit und dient zum Preise derselben.

V. 9. Er leitet Sanftmüthige im Rechte und lehret Sanftmüthige seinen Weg. Fälschlich Calvin: „er redet hier von der zweiten Gnade, welche der Herr seinen Gläubigen erweist, nachdem sie sich gehorsam seiner Herrschaft unterworfen haben.“ Nach der richtigen Ausl. redet d. S. hier von derselben Gnade, von der im vor. V. Dort, wie hier die Spendung von Hülfe und Heil. Die Sanftmüthigen hier sind die Sünder des vor. V., woraus wieder erhellt, an welche Art von Sündern dort zu denken ist, an solche, die zugleich Sanftmüthige sind: Er leitet sie im Rechte, s. v. a. er schafft ihnen, die nicht Gewalt mit Gewalt vertreiben, Recht gegen ihre Bedrücker. Das Recht erscheint hier als eine Bahn, auf der Gott leitet, ebenso wie in V. 4 die Wahrheit. Das abgek. Fut. יַדְרֵךְ steht in der Bed. des gewöhnlichen. Der ganze V. spricht die Wahrheit aus, auf deren Grundlage sich die Bitte in V. 4 erhebt, und steht es fest, daß er sich auf das Erge-hen bezieht, so ist es ganz unzulässig, dort an sittliche Unterweisung und Leitung zu denken.

V. 10. Alle Wege des Herrn ſind Gnade und Wahrheit denen, die ſeinen Bund und ſeine Zeugniſſe halten. Calvin: „Die Summe iſt die, Gott handle alſo mit ſeinen Gläubigen, daß ſie ihn in allen Stücken als gnädig und wahrhaft erfahren.“ Die Haltung des Bundes und der Zeugniſſe ſteht nach V. 8 der frechen und muthwilligen Übertretung entgegen. Die Schwachheitsſünden können der Theilnahme an den Verheißungen des Bundes nicht berauben. Für ſie bietet der Bund ſelbſt, wenn ſie erkannt und bereut werden, die Mittel der Sühnung und Vergebung dar.

V. 11. Wegen deines Namens, o Herr, ſo wirſt du vergeben meine Miſſethat, denn ſie iſt groß. Mit d. V. kehrt d. S. in den Weg der Bitte zurück. Das ו in וסלחת iſt das ſogen. Vav convers. fut., oder nach Ewald das Vav relat. des erſten Modus. Wegen deines Namens, ſ. v. a. wegen deines Weſens. Der Name Jehovahs, aus ſeinen Offenbarungen erwachſen, bringt alles das zur Anſchauung, was Jehovah iſt, vergegenwärtigt ſeinen ganzen geſchichtlichen Charakter. Hier kommt nach V. 8 beſonders Gottes Güte und Rechtſchaffenheit in Betracht, nach der er nicht anders kann, als den Seinen den Quell der Vergebung eröffnen. Luther: „Der Sünde hat man einen Gnadenſtuhl verſchafft, daß unſer Herr Gott ſchlecht die Augen muß zuthun, und ſagen, wie Pſ. 32, 2 ſteht: wohl dem Menſchen, dem der Herr die Miſſethat nicht zurechnet. Dieſes iſt unſere Theologie, wie wir beten im Vaterunſer: verlaß uns unſere Schuld; auf daß wir wiſſen, daß wir leben allein unter der Gnade. Die Gnade aber nimmt die Sünden nicht allein weg, ſondern duldet und verträgt ſie auch; das heißt denn der Gnadenſtuhl.“ Fälſchlich De Wette u. A.: „Gegenſatz, nicht um meinetwillen, um meines Verdienſtes willen.“ Das eigne Verdienſt als Grund der Sündenvergebung auszuſchließen konnte dem S. gar nicht in den Sinn kommen. Der Gegenſatz iſt

vielmehr: weil du gut und rechtſchaffen biſt, ſo ſuche meine Schuld nicht heim mit unerbittlicher Strenge, ſondern vergib ſie. Das: denn ſie iſt groß, begründet die Bitte d. S. um Vergebung. Seine Schuld iſt ſo groß, daß er rettungslos verloren gehen müßte, wenn Gott nach ſeinen Werken mit ihm handelte.

V. 12. Wer iſt der Mann, der den Herrn fürchtet? Er lehrt ihn den Weg, den er wähle. Das: wer iſt der Mann, drückt den Sinn aus, daß wo nur immer ein ſolcher ſey, Gottes gnädige Leitung ihm nicht fehle, daß Gottesfurcht und Heil unzertrennlich und ohne Ausnahme verbunden ſey. Auch hier iſt der Weg, wie das Folg. hinreichend zeigt, nicht im ſittlichen Sinne zu verſtehen. Die Gottesfürchtigen haben auf ihrem Lebenswege einen treuen Führer und Leiter; der Herr zeigt ihnen den Weg des Heiles. Die Gottloſen dagegen wählen, ſich ſelbſt überlaſſen, den Weg des Verderbens. Sie rennen in ihr eignes Unglück.

V. 13. Seine Seele übernachtet im Guten und ſein Saame beſitzet das Land. Die Seele des Gottesfürchtigen iſt ſeine eigne Perſon im Gegenſatze gegen die Nachkommenſchaft. Im Guten übernachten, für: ſich eines dauernden Glückes erfreuen. Das zweite Glied ſpielt auf die Stellen des Geſetzes an, in denen der Herr ſeinem Volke den dauernden Beſitz Canaans verheißt, falls es in der Gottesfurcht beharre, vgl. z. B. Ex. 20, 12. Lev. 26. Deut. 28. Während die Gottloſen mit ihrem Geſchlechte ausgerottet werden aus ihrem Volke, geht die Verheißung an den Gottesfürchtigen und ihrem gleichartigen Geſchlechte in Erfüllung. Das אֶרֶץ ſteht mit dichteriſcher Weglaſſung des Art. von dem Lande Canaan. Da dieß Land hier nur als individualiſirende Bezeichnung der göttlichen Belohnungen der Bundestreue in Betracht kommt, ſo iſt es leicht, den allgemeinen Gehalt des Gedankens, den Genuß der göttlichen Segnungen, des Heiles von ſeiner ſpeciellen altteſtamentlichen Faſſung zu unter-

ſcheiden, in der auch der Herr in Matth. 5, 5 ihn vorträgt, ohne ein Mißverſtändniß zu befürchten.

V. 14. Die Freundſchaft des Herrn wird denen, ſo ihn fürchten, und ſein Bündniß thut er ihnen kund. Zu dem erſten Gl. vgl. Prov. 3, 32: „die Gottloſen verabſcheut der Herr, aber mit den Rechtſchaffenen iſt ſeine Vertraulichkeit," סוד Hi. 29, 4. Die Vertraulichkeit des Herrn gibt ſich kund in den Gaben, womit er ſeine Freunde liebreich beſchenkt. Dieſe ſind verſchieden je nach ihrem Stande, andere den Kindern, andere den zum vollkommnen Mannesalter Gelangten. Die Gefördertſten können in der Trübſal ſelbſt einen Beweis ſeiner Vertraulichkeit erblicken. Das zweite Gl. wörtlich: ſein Bündniß iſt um ihnen bekannt zu machen, iſt dazu beſtimmt, ihnen bekannt gemacht zu werden. Oder auch: ſein Bund iſt den Gottesfürchtigen, daß er ihnen (denſelben) kundthue. Die Kundmachung des Bundes geſchieht nicht innerlich, ſondern factiſch, durch ihre Schickſale, in denen das Bundesverhältniß ſich verwirklicht. Gegen Parallelismus, Zuſammenhang und Sprachgebrauch denken Mehrere an die Eröffnung der Einſicht in das Geſetz.

V. 15. Meine Augen blicken ſtets nach dem Herrn, denn er führt aus dem Netze meine Füße. Vgl. Pſ. 9, 16.

V. 16. Wende dich zu mir und ſey mir gnädig, denn einſam bin ich und elend.

V. 17. Die Ängſte meines Herzens erweitern ſie, aus meinen Bedrängniſſen du mich erlöſe! Das צרה eig. Enge. Das הרחיב darf nicht intranſit. genommen werden. Die Vielen, welche den S. bedrängen, ſtehen dem Einen gegenüber, von dem er Errettung hoffen kann. Der Sache nach ſind die Feinde und Haſſer, vgl. V. 19, das Subject, aber daß ſie als ſolches nicht ausdrücklich genannt werden, vermehrt den Nachdruck. Alles hat ſich wider den S. verſchworen, vgl. das יחיו in V. 16, woraus das Subject zu entnehmen iſt. Meh-

rere, zuletzt Hitzig, wollen hier den Text ändern. Sie ziehen das ו in הרחיבו zum folgenden Gl., und punktiren הַרְחִיב. mache weit die Engen meines Herzens. Allein man ſieht gar nicht ein, wie die leichtere Lesart durch die ſchwerere verdrängt werden konnte. Darin, daß im erſten Gl. bloß die Größe der Noth beſchrieben wird, liegt eine ſtärkere Aufforderung an Gott zur Hülfe, als wenn dieſelbe ſogleich gradezu ausgeſprochen würde. Das erſte Gl. dieſes V. entſpricht genau dem zweiten des vor., das zweite dem erſten. Bei näherer Betrachtung zeigt ſich, daß die willkührliche Änderung gar nicht einmal einen paſſenden Sinn gibt, da die Ängſte nicht erweitert werden können.

V. 18. Siehe mein Elend und Leid und vergib alle meine Sünden. Das ל iſt nicht not. accus., ſondern es iſt eigentl. zu überſ.: verzeihe, ertheile Verzeihung allen meinen Sünden.

V. 19. Siehe meine Feinde, denn ihrer ſind viel, und mit ungerechtem Haſſe haſſen ſie mich. Sieht Gott erſt, ſo kann er nicht anders als helfen: daß er aber ſehe, und nicht ferner überſehe, dazu muß ihn ihre große Zahl und ihre frevelhafte Bosheit bewegen.

V. 20. Bewahre meine Seele und errette mich, laß mich nicht zu Schanden werden, denn ich vertraue auf dich. Ruis: „ein trefflicher Grund, ſ. v. a. ſonſt würde ich vergeblich auf dich vertraut haben. Gottes Ehre erfordert, daß er hilft.“

V. 21. Unſträflichkeit und Rechtſchaffenheit werden mich bewahren, denn ich hoffe auf dich, der du den Rechtſchaffenen hilfſt. Sonſt wäre das Vertrauen, daß der Rechtſchaffenheit das Heil folgen werde, ein thörichtes. Luther: „ſchlecht und recht, d. i., daß ich aufrichtig bin und ohne Tadel in meinem Leben.“

V. 22. Erlöſe, o Gott, Iſrael aus allen ſeinen

Nöthen. Als Schlußvers kündigt ſich der V., der nach Roſenmüller ſpäter hinzugeſetzt ſeyn ſoll, ſchon dadurch an, daß er nur ein Glied hat. Dieß hat er mit dem erſten gemein, und auch dieſer ſteht gewiſſermaßen außer dem alphabetiſchen Zuſammenhang, indem der zweite wieder mit ר anfängt. Der Übergang von der Bitte für die Bedürftigkeit des Einzelnen zu der für die ganze Gemeinde war um ſo leichter, da der Pſ. von Anfang an nicht aus individueller Veranlaſſung hervorgegangen. Ein ähnlicher Schluß findet ſich in Pſ. 34, 23. — Das Elohim, der allgemeine Gottesname, ſteht, während im ganzen Pſ. ſonſt durchweg Jehovah — und zwar zehnmal im Einklang mit der Eintheilung des Pſalmes in Decaden —, weil Iſrael von aller menſchlichen Hülfe verlaſſen iſt. Der Gegenſatz, welcher daſſelbe hervorgerufen hat, iſt im Vorhergehenden beſtimmt ausgedrückt.

Pſalm 26.

Der S. beginnt in V. 1 mit der Bitte an Gott um Hülfe in der Noth, die er auf ſein reges ſittliches Streben, und ſeine ungeheuchelte Frömmigkeit, ſpeciell ſein Gottvertrauen gründet. Er wendet ſich dann in V. 2—8 zuerſt zur ausführlicheren Darlegung dieſes Grundes ſeiner Bitte: ſein Herz iſt rein und darf die ſtrengſte Prüfung nicht ſcheuen; denn (in Ausführung des: auf den Herrn hab' ich vertraut) Gottes Liebe und Treue hat er ſtets vor Augen und im Herzen behalten, und im Aufſehen auf ſie (ich habe unſträflich gewandelt) hat er jede Gemeinſchaft in der Sünde mit den Sündern gemieden: gegen ſeinen Nächſten hat er ſich ſchuldlos erhalten, und gegen Gott iſt ſein Herz erfüllt von Ehrfurcht und Liebe. Daran ſchließt ſich in V. 9—11 die Ausführung der Bitte: der Herr möge ihn nicht durch die Gemeinſchaft des Ergehens mit den-

jenigen verbinden, von denen er innerlich geschieden ist: ihn nicht wie die Frevler dem Tode preisgeben. Er erhält in V. 12 die Versicherung der Erhörung dieser Bitte, so daß er zum Schlusse den die unbedingteste Gewißheit des Heiles voraussetzenden Vorsatz aussprechen kann, Gott zu danken.

Wir haben also einen Anfangs- und einen Schlußvers, und zwei Hauptheile. Alle bedeutsamen Zahlen des A. T. finden wir hier angebracht. Das Ganze hat zwölf Verse, die Hauptmasse des Ps. vollendet sich in der Zehnzahl, der erste Hauptheil, die Darlegung der Erfüllung der Bundespflichten enthaltend — vgl. das: die seinen Bund halten, in Ps. 25, 10— in der Siebenzahl, der Zahl des Bundes, der zweite Hauptheil, enthaltend die Bitte um den Segen des Bundes, in der Dreizahl, die Zahl des Mosaischen Segens.

Die Situation des S. und der Ausgangspunkt des Ps. wird von den neueren Ausl. fast durchgängig unrichtig bestimmt. So von De Wette, wenn er bemerkt: „Die Bitte in V. 9 bezieht sich auf nichts Bestimmtes, sondern hat den Sinn: wenn Gott einmal Gericht halte und Strafe übe, so solle er ihn davon ausnehmen," und von Ewald, welcher aus V. 9 schließt, daß d. Ps. bei Veranlassung einer Landplage verfaßt sey. Die Situation ist nicht die eines solchen, der Unglück fürchtet, sondern der sich schon im Unglück befindet, die Bitte geht nicht auf Bewahrung vor dem Unglück, sondern auf Errettung aus dem Unglück, auf Behütung vor dem gänzlichen Untergange, der vernichtenden Strafe, die nur den Sündern gebührt, während es von dem Gerechten heißt: Gott züchtigt mich wohl, aber er gibt mich dem Verderben nicht hin. Von allgemeinen Strafgerichten und Landplagen ist in dem Ps. gar nicht die Rede. Die Richtigkeit dieser Ansicht erhellt gleich aus dem ersten Worte, dem: richte mich, s. v. a. schaffe mir Recht, befreie mich aus einem Zustande, der als bleibender gedacht, ein

widerrechtlicher seyn würde, Die Bitte um das Gericht Gottes geht immer nur von solchen aus, die sich schon im Unglücke befinden. Ebenso aus dem: erlöse mich, oder kaufe mich los, in V. 10, wozu De Wette unrichtig: „von dem drohenden Strafgerichte," und dem: erbarme dich mein, ebendas. Endlich aus dem: mein Fuß steht auf der Ebne, des Schlusses, was voraussetzt, daß der S. bisher sich auf einem schwierigen und gefahrvollen Terrain befunden hat.

Vergeblich sind die Versuche einer individuellen Deutung des Ps. oder einer Beziehung dess. auf bestimmte geschichtliche Verhältnisse. So wenn Ewald aus dem hier scharf ausgesprochenen Gegensatze der Sünder und der Gerechten auf die Abfassung in einer spätern Zeit schließt, oder aus V. 6—8, daß der Ps. im Tempel verfaßt worden. Der Umstand, daß jede nähere Bezeichnung der Noth fehlt, der Ps. in dieser Beziehung offenbar absichtlich so allgemein wie nur möglich gehalten ist, zeigt, daß d. S. im Namen und aus der Seele des Gerechten redet. Steht dieß fest, so auch zugleich, daß der Ps. paränetischen Charakter trägt. Das Thema ist: nur wer mit Wahrheit das: ich habe unsträflich gewandelt und auf den Herrn vertraut, sprechen kann, getröste sich im Leiden der göttlichen Hülfe, aber der thue es auch mit voller Zuversicht. Die allgemeine Tendenz erhellt auch aus dem Zusammenhange mit Ps. 25.

Mit der Nachweisung des allgemeinen Charakters d. Ps. ist auch der Einwand beseitigt, welchen Köster aus dem schildernden Tone und der strengen Zweigliedrigkeit der Verse gegen die Davidische Abfassung entnimmt. Für dieselbe spricht, außer der Überschrift, die auffallende Verwandschaft mit Ps. 17 und Ps. 18, 21 ff., auch mit Ps. 15. 24. 101.

Auf ein näheres Verhältniß unseres Ps. zu Ps. 25 führt schon das: richte mich Herr, denn ich habe in meiner Unsträflichkeit gewandelt, hier zu Anfang, verglichen mit dem:

Unsträflichkeit und Rechtschaffenheit werden mich bewahren, dort zum Schlusse. Dazu kommt noch die Gleichheit der formellen Anordnung: dort 1. 20. 1, ein Anfangs- und ein Schlußvers, und zwei Decaden, hier 1. 10. 1. Mit diesen äußerlichen Beziehungen der beiden Ps. zu einander geht eine innerliche Hand in Hand. Dem Inhalte nach dienen sie sich einander zur Ergänzung. Dort wird der leidende Gerechte angewiesen, seine Zuflucht zu der göttlichen Barmherzigkeit zu nehmen, welche die Vergebung der mannigfachen Schwachheitssünden gewährt. Hier dagegen wird er angeleitet, durch die Betrachtung der göttlichen Gerechtigkeit, welche den Gerechten absondern muß von dem Sünder, sich zur festen Hoffnung des Heiles zu erheben. So haben wir also ein Psalmenpaar vor uns, welches hinweist auf die Barmherzigkeit Gottes und seine Gerechtigkeit als auf die beiden Fundamente der Zuversicht der Errettung für die Seinen. Damit es an einer Brücke nicht fehle, tritt schon in Ps. 25, namentlich zum Schlusse, als untergeordnetes Moment hervor, was hier die erste Stelle einnimmt.

V. 1. Von David. Richte mich, Herr, denn ich habe in meiner Unsträflichkeit gewandelt; und ich habe auf den Herrn vertraut, darum mög' ich nicht wanken. Die beiden Glieder des V. sind sich einander parallel. Dem: ich wandle in meiner Unsträflichkeit, entspricht das: ich vertraute auf den Herrn, dem: richte mich, das: ich möge nicht wanken. In jedem Gl. spricht der S. eine subjektive Beschaffenheit und eine darauf gegründete Bitte aus. Dieser offenbar stattfindende Parallelismus wird zerstört, wenn man mit den meisten neueren Ausl. erkl.: und auf Jehovah vertraue ich ohne zu wanken. Gegen diese Erkl. spricht außerdem noch 1. daß das wanken für zu Grunde gehen nicht selten vorkommt, Hi. 12, 3. Ps. 18, 37. 37, 31, während das wanken im Vertrauen auf Gott nie vor-

kommt. 2. Das: auf den Herrn, was in die Anrede an Gott nicht paßt. 3. Das: mein Fuß steht auf der Ebne, des Schlusses, welches die Erhörung des: ich möge nicht wanken, ankündigt, ebenso wie das: ich werde preisen den Herrn, die Erhörung des: richte mich, o Herr. — Das: richte mich, ist bei dem Gerechten gleich: hilf mir. Denn nimmt Gott die Sache eines solchen vor, so kann er sie nur zu seinen Gunsten entscheiden. Nur derjenige aber kann das: hilf mir, in Zuversicht der Erhörung sprechen, der mit gutem Gewissen es auch gegen das: richte mich, vertauschen kann. Daß das תם hier mehr ist, als Unbefangenheit, Aufrichtigkeit, daß es die sittliche Unbescholtenheit und Unsträflichkeit in ihrem ganzen Umfange bezeichnet, zeigt die Ausführung in V. 4—6 und der Gegensatz in V. 10, vgl. auch den verwandten Ps. 101. Dieß ist auch die Grundbed. In 1 Kön. 22, 34 steht das Wort nur katachrestisch und im populären Gebrauche. Wandeln, ist s. v. a. handeln. Die Unsträflichkeit des S. ist dasjenige, worin sein Handeln beruht, das leitende Prinzip seines Lebens. Die Unsträflichkeit des S. ist die Eigenschaft, der Charakter, der Wandel das dadurch bestimmte Verfahren. Daraus erhellt, daß das Suff.: in meiner Unstr., ebenso wenig überflüssig steht, als man erkl. darf: in der mir gewohnten Unschuld. — Das: unsträflich wandeln, bezieht sich auf die Gebote der zweiten Tafel, das: auf den Herrn vertrauen auf die erste. Coordinirt ist das unsträflich wandeln dem auf den Herrn vertrauen nur in dem Sinne, in dem das Gebot der Nächstenliebe dem der Gottesliebe in Matth. 22, 39. Das Vertrauen auf den Herrn ist der Quell der Unsträflichkeit. Wer auf den Herrn seine Hoffnung setzt, der darf nicht durch Verletzung seiner Pflichten sein Glück suchen: er erwartet Alles von oben, und ist zugleich stets darauf bedacht, daß er nicht der Gnade seines himmlischen Heilandes durch Verletzung seiner Gebote verlustig werde.

Es folgt nun in V. 2—8 die Ausführung des: ich habe unsträflich gewandelt und auf den Herrn vertraut. Der S. behauptet zuerst die Reinheit und Lauterkeit seines Herzens V. 2, dann begründet er diese Behauptung, V. 3—8, wobei er zuerst von der Frömmigkeit zur Sittlichkeit hinabsteigt, V. 3—5, dann von der Sittlichkeit zur Frömmigkeit hinaufsteigt, wie in V. 1. Der erste in der Siebenzahl sich vollendende Hauptheil wird demnach in sich wieder von der Dreizahl beherrscht: drei Theile, die Einleitung und zwei Strophen, jede von den letzteren von drei V. Im Einklange damit steht das dreimalige Vorkommen des Jehovah.

V. 2. Prüfe mich, Herr, und versuche mich: geläutert sind meine Nieren und mein Herz. — V. 3. Denn deine Huld war mir vor Augen, und ich wandelte in deiner Wahrheit. V. 4. Nicht saß ich mit Männern des Truges, und mit Versteckten komm' ich nicht. V. 5. Ich haßte die Versammlung der Übelthäter, und mit den Bösen sitz' ich nicht. — V. 6. Ich wasche meine Hände in Unschuld, und will umgeben deinen Altar, Herr. V. 7. Daß ich hören lasse die Stimme des Preises, und verkünde alle deine Wunder. V. 8. Herr, ich liebte die Stätte deines Hauses, und den Ort da deine Ehre wohnt. — Der S. hatte im Vor. seine Bitte um Hülfe auf sein Gottvertrauen und seine Unsträflichkeit gegründet. Diese konnten aber nur dann die Bitte begründen, wenn sie wahr, ungeheuchelt, herzlich waren; denn wie auf das Herz alles ankomme, darauf wies schon das Gesetz nachdrücklich hin. Um sie als solche darzustellen, fordert der S. in V. 2 Gott auf, das Innerste seines Herzens zu prüfen, und versichert, daß diese Prüfung ein für ihn günstiges Resultat geben werde. Genau parallel ist Ps. 17, 3. Die Texteslesart ist צרופה, das Part. Paul.: geläutert sind meine Nieren und mein Herz. Die Verbindung

des Femin. im Singul. mit dem Plur. ist eine sehr gewöhnliche, vgl. Mich. 1, 9. Die Verbindung mit dem ersten Gl. kann man entweder so auffassen: der S. darf Gott getrost zur Prüfung auffordern: denn sein Herz ist geläutert, so daß die Prüfung nur günstig für ihn ausfallen kann, s. v. a. wenn du mich prüfst, so wirst du finden u. s. w. Oder man kann auch die beiden Gl. als einfach coordinirt auffassen, das erste in dem Sinne: ich darf die strengste Prüfung nicht scheuen. Die Randlesart צָרְפָה, der Imper., läutere, ist eine schlechte Conjectur, welche ihre Entstehung nur dem Bestreben verdankt, das zweite Glied dem ersten zu conformiren. Für die Texteslesart spricht auch das denn zu Anfang des f. V., was sich bei der Randlesart nicht so leicht erklärt.

Das denn in V. 3 bezieht sich nicht blos auf d. V., sondern auf den ganzen Abschnitt V. 3—8, der sich ganz damit beschäftigt, die Behauptung des S., daß er die strengste Prüfung nicht zu scheuen habe, weil, oder, und daß sein Herz geläutert sey, zu begründen. Zu einem geläuterten Herzen gehört zuerst eine aufrichtige Frömmigkeit, diese vindicirt sich der S. hier und zu Ende der Ausführung, in V. 6 zweite Hälfte und in V. 7 und 8. Dann gehört dazu wahre Gerechtigkeit; diese nimmt der S. in V. 4 und 5 und in V. 6 erste Hälfte in Anspruch. Der Kürze in der ersten Strophe, in Bezug auf die Frömmigkeit entspricht die Ausführlichkeit in der letzteren. Absichtlich macht der S. mit der Frömmigkeit den Anfang und den Schluß: die Gerechtigkeit wird auf diese Weise von ihr, deren Folge und Erzeugniß sie ist, umschlossen. Wie das: ich habe gewandelt in deiner Wahrheit, zu verstehen sey, das erhellt aus dem parallelen: deine Liebe war mir vor Augen, s. v. a. ich habe den Blick stets unverwandt auf deine Liebe gerichtet. Hienach muß die Wahrheit Gottes, seine Verheißungstreue, das Gebiet seyn, auf dem er sich geistig bewegt, das Terrain, auf dem er sich ergeht, s. v. a.

ich war deiner Wahrheit ſtets eingedenk. Der innige Zuſammenhang von Sittlichkeit und Frömmigkeit liegt hier deutlich vor Augen. Wer Gottes Liebe vor Augen und ſeine Wahrheit im Herzen hat, oder mit einem Worte, wer auf Gott vertraut (denn unſ. V. iſt nur Ausführung des: auf den Herrn hab' ich vertraut, in V. 1), der wird nicht ſitzen mit den Männern des Truges u. ſ. w. Wo das Bewußtſeyn der Gnade und Treue Gottes das Leben beherrſcht, da erwartet man ſtille von oben, was der ohne Gott in der Welt Lebende, für die Befriedigung des heißen Herzensdurſtes nach Glück auf ſich ſelbſt Gewieſene, ſich auf eigne Hand und mit Verletzung der heiligen Ordnungen Gottes zu erwerben trachtet. — Erklärungen, wie die von Hitzig: denn die Liebe dein war vor meinen Augen, und ich wandelte in der Treue zu dir, verſchwinden von ſelbſt, ſobald man in die Gliederung des Pſ. einen tieferen Blick gethan hat. Zudem heißt אמת gar nicht Treue, und חסד יהוה heißt immer die Liebe Gottes, nicht zu Gott, vgl. zu Pſ. 5, 8, אמת יהוה immer die Wahrheit Gottes, vgl. zu Pſ. 25, 5. Mit Maurer u. A. unter der Wahrheit Gottes ſeine Gebote zu verſtehen, geht ſchon deshalb nicht an, weil חסד und אמת in dieſer Verbindung ſtehend ſind zur Bezeichnung der Liebe und Verheißungstreue Gottes. Endlich darf man auch nicht mit Muis erkl.: ich habe deine Liebe und Treue mir ſtets zur Nachahmung vorgeſtellt. Denn die Liebe und Wahrheit Gottes erſcheinen nie als Muſter und Beiſpiel, ſondern immer als Grund der Zuverſicht. — In V. 4 iſt der Wechſel der Temp. wohl zu beachten. Das Präter. bezeichnet, was der S. bisher gethan, das Fut., was er zu thun pflegt. Nicht ohne Abſicht fängt der S. bei dem Truge an. Das Bewußtſeyn der Wahrheit Gottes überhebt ihn der Verſuchung, unwahr zu ſeyn. Schon wegen dieſer Bez. auf den vor. V. muß das שוא in ſeiner gew. Bed. Trug genommen werden, und man darf es

weder mit Hitzig durch Unthat, noch mit Anderen durch Eitelkeit, Nichtswürdigkeit erklären, wogegen auch das parallele נעלמים, Verſteckte, qui frontem aperiunt, mentem tegunt ſpricht. Bei dem: ich komme nicht, iſt hinzuzudenken: zu ihrer Sitzung und Verſammlung, was ſich aus dem erſten Gl. leicht ergänzt. Vgl. Gen. 49, 6. — In V. 5 iſt das: Ich haßte die Verſammlung der Übelthäter, und mit den Böſen ſitz' ich nicht, ſ. v. a. ich nehme nicht an ihren Verſammlungen zum Verderben Anderer Antheil. Auch in V. 4 iſt bei dem Sitzen und Gehen nicht an den Verkehr und Umgang überhaupt, ſondern an ein gemeinſchaftliche Sache machen zu denken.

Das dreifache Jehovah des Abſchnittes iſt ſo vertheilt, daß es denſelben eröffnet und beſchließt, und in V. 6, im erſten V. der zweiten Strophe, der des Aufſteigens von der Sittlichkeit zur Frömmigkeit ſteht. Die Hände kommen im erſten Gl. in Betracht als Werkzeug der That, die Unſchuld iſt das geiſtige Waſſer, vgl. Pſ. 73, 13, wo das: die Hände in Unſchuld waſchen, im Parall. ſteht mit: das Herz reinigen, Hi. 9, 30, wo ſtatt der Unſchuld hier, die Lauge ſteht, Deut. 21, 6. Matth. 27, 24, wo zur Bezeugung der Unſchuld die Hände gewaſchen werden. Der S. bezeichnet ſich als einen integer vitae und sceleris purus. — Das zweite Gl. wird von Geſenius u. A. erkl.: ich umgehe deinen Altar. Allein in der Bed. um etwas herumgehen kommt das סובב nie vor, auch nicht in Pſ. 48, 13, wo umgebet Zion ſ. v. iſt a.: ſchließet einen Kreis um ſie. Auch wiſſen wir ſonſt nichts von Umgängen um den Altar. Das Richtige hat ſchon Luther: und halte mich Herr zu deinem Altar. Das umgeben kommt von einem einzelnen Individuum zur Bezeichnung des Zuhaltens und der Anhänglichkeit auch in Jerem. 31, 22 vor, vgl. z. d. St. Chriſtol. Th. 3. S. 567. Der Altar des Herrn, dem der S. ſich naht, bildet hier den Gegenſatz gegen die Verſammlungen der Böſen, die er meidet. Das

fut. parag. kann man füglich in ſeiner gew. Bed. nehmen: ich will umgeben. Wie der S. es bisher gethan hat, ſo will er's auch in Zukunft thun. Der Wechſel der Präter., des gew. Fut. und des fut. parag. iſt gewiß nicht zufällig, und darf nicht verwiſcht werden. — Daß De Wette nicht mit Recht den Sinn des V. ſo angibt: „neben reiner Sittlichkeit iſt der Dichter auch ein eifriger Beobachter des Cultus," erhellt theils daraus, daß die äußere Gottesdienſtlichkeit als ſolche nicht unter dem: ich vertraute auf den Herrn, begriffen iſt, deſſen Ausführung wir hier vor uns haben, theils aus dem Zuſammenhange mit dem folg. V., wo als der Zweck ſeines Kommens zum Altar, als dasjenige, was ihn dort hintreibt, nicht etwa die Darbringung äußerer Opfer — dieſer wird als einer Nebenſache gar nicht gedacht — in der Meinung als ſeyen ſie an ſich verdienſtlich, bezeichnet wird, ſondern die Abſicht, Gott dort zu loben und zu preiſen, ſein Vertrauen zu ihm an der von ihm geheiligten Stätte und inmitten ſeiner Gemeinde auszuſprechen. So gehört alſo auch das: ich umgebe deinen Altar, mit zum Belege des: geläutert iſt mein Herz, in V. 2, und tritt in das von dem S. offenbar beabſichtigte Verhältniß von Urſache und Wirkung zu dem: ich waſche in Unſchuld meine Hände. — Man hat keinen Grund, das לשמיע, in V. 7, contrahirt aus להשמיע, gegen die gew. Bed. des Infin. mit ל zu erkl.: indem ich anſtimme. Da die Conſtr. des השמיע in der Bed. anſtimmen mit Schwierigkeit macht, ſo kann man auch hier und Ez. 27, 30 das השמיע in der Bed. ſich hören laſſen nehmen, eig. hören machen, machen, daß Andere hören, das ב als das ב instrum. Gegenſtand des Preiſes ſind die Wunder des Herrn, die Entfaltungen ſeiner Herrlichkeit in den Führungen Iſraels und ſpeciell des S. Nur weſſen Herz von dieſen Wundern ſo voll iſt, daß der Mund davon übergeht, kann erhörlich das: richte mich, o Herr, beten, und wird neuer Wunder Gottes theilhaftig. Denn die Wun-

der ſind nur dem Vertrauen beſtimmt, und das Vertrauen treibt das Loben und Danken hervor. — In V. 8 fährt der S. fort zu zeigen, wie er ſich durch die Erfüllung der Gebote der erſten Tafel als ein ſolcher bewährt habe, dem die Hülfe Gottes zukommt. Als die Summe derſelben erſcheint ſchon im Geſetz die Liebe Gottes, und dieſe Liebe geht nicht auf den fernen und abſtracten Gott, ſondern auf den unter ſeinem Volke offenbar gewordenen, inmitten ſeiner Gemeinde wohnenden: ſo wie der Chriſt Gott nur in Chriſto lieben kann, ſo war unter dem A. B. die Liebe Gottes zugleich Liebe zu der Stätte ſeines Hauſes. Die Ehre des Herrn iſt ſeine Herrlichkeit, die überall iſt, wo er, denn er iſt der Herrliche, ſ. v. a. wo Du wohnſt, der Herrliche, vgl. Ex. 40, 34. 35. Num. 9, 15. 16. — De Wette behauptet, daß hier ſo viel Werth auf das Beſuchen des Heiligthums gelegt werde, verrathe die ſpätere Zeit des Dichters. Allein von dem Beſuchen des Heiligthums iſt gar nicht die Rede, und die Anſchauung, daß es, wie nur einen Herrn, ſo nur ein Heiligthum des Herrn gebe, läßt ſich leicht als ſchon der Davidiſchen Zeit angehörig nachweiſen. Daß ſchon während der Richterperiode die zu Siloh aufgeſtellte Bundeslade war, was ſie nach dem Geſetz ſeyn ſollte, das Herz, der geiſtige Mittelpunkt der Nation, daß die Lade und der Herr als unzertrennlich verbunden betrachtet wurde, iſt in den Beiträgen Th. 3. S. 54 ff. nachgewieſen worden. Zum Beweiſe, daß in Davids Zeit die Bundeslade, die von ihm nach Zion verſetzt wurde, vgl. z. Pſ. 15, 1, dieſelbe Stellung einnahm, genügt ſchon 2 Sam. 15, 25: „und der König ſprach zu Zadok: bringe zurück die Lade Gottes in die Stadt: wenn ich Gnade finden werde in den Augen des Herrn, ſo läßt er mich ſich ſehen und ſeine Wohnung.“ Die Lade und der Herr erſcheinen hier unzertrennlich verbunden; die Wohnung des Herrn ſehen, iſt zugleich ihn ſehen. Damit im Einklange ſtehen die erweislich Davidiſchen Pſalmen, in de-

nen die Erwartung der Hülfe von Zion ausgeſprochen wird, vgl. zu Pſ. 14, 7. 20, 3.

Der Ausführung des: ich habe unſträflich gewandelt und auf den Herrn vertraut, folgt nun in der Dreizahl der Decade die Ausführung des: richte mich, und nicht mög' ich wanken.

V. 9. Raffe nicht hin mit Sündern meine Seele, und mit Männern des Blutes mein Leben. V. 10. An deren Hand Verbrechen, und deren Rechte voll iſt von Beſtechung. V. 11. Ich aber wandle in meiner Unſträflichkeit: erlöſe mich und erbarme dich mein. — Das כִּי in V. 9 ſteht in deutlicher Beziehung auf das כִּי in V. 4. 5. Der S. bittet Gott, daß er nicht im Widerſpruch mit ſeinem Weſen und ſeinem darauf beruhenden Worte, ihn durch Gemeinſchaft des Ergehens mit denen verbinden möge, deren Gemeinſchaft in Geſinnung und Handlung er ſtets gemieden, daß er nicht über ihn, den ſchon im Leiden ſich befindenden, das rettungsloſe Verderben verhänge, was nur den Böſen gebührt, nicht der Schwachheit, die der väterlichen Züchtigung unterliegt, ſondern der Bosheit, vgl. Pſ. 86, 1. 2: „neige zu mir dein Ohr, erhöre mich, denn ich bin elend und arm. Bewahre meine Seele, denn ich bin fromm, errette deinen Knecht, du mein Gott, der auf dich vertraut.“ Calvin: „es könnte auf den erſten Anblick als eine ungereimte Bitte erſcheinen, daß Gott nicht die Gerechten in denſelben Untergang mit den Gottloſen verwickele, aber Gott erlaubt nach ſeiner väterlichen Nachſicht den Seinen ſolchen freien Ausdruck ihrer Empfindungen, damit ſie durch das Gebet ſelbſt ihre Beſorgniſſe verbeſſern. Denn David, indem er dieſen Wunſch ausſpricht, ſtellt ſich vor Augen das gerechte Gericht Gottes, um ſich von Beſorgniß und Furcht zu befreien, weil nichts mehr Gott fremd ſey, als Gute und Böſe unter einander zu mengen.“ Angeſpielt wird übrigens auf Gen. 18, 23 ff. — Zu dem erſten Gl. von V. 10 vgl. Pſ. 7, 4. Zu dem zwei-

ten Pſ. 15, 5. — Daß der S. in dieſem zweiten Theile nur die Werke der zweiten Tafel hervorhebt, erklärt ſich daraus, daß dieſe handgreiflicher ſind, in Bezug auf ſie nicht ſo leicht eine Täuſchung über den fremden und eignen Zuſtand ſtattfinden kann, die Gegenſätze hier offen und unverkennbar nebeneinander liegen.

Den Schluß bildet die Zuverſicht.

V. 12. Mein Fuß ſteht auf der Ebene, in den Verſammlungen werde ich preiſen den Herrn. Das עָמְדָה iſt Präter. prophet. Im Glauben ſchaut der S. ſeine Errettung als ſchon vorhanden. Daß auf dieſe, nicht auf die Gerechtigkeit ſich das erſte Gl. bezieht, liegt völlig am Tage. Der Zuſammenhang, der Parallel., das Verhältniß zu dem: nicht mög' ich wanken, in V. 1, deſſen Erfüllung hier berichtet wird, der gew. Sprachgebrauch, Pſ. 27, 11 und 143, 10, und die Analogie der Präterita in den Schlußverſen der Pſalmen, die gewöhnlich prophet. ſind, erfordern es. Die Ebne ſteht einem ſchwierigen Terrain, voll von ſteilen Klippen und Abgründen entgegen. — Das zweite Gl. drückt ebenfalls die Zuverſicht der Erhörung und Errettung aus, ſ. p. a. der Herr wird mir Gelegenheit geben, ihn zu preiſen. Die Verſammlungen ſind nicht Privatzuſammenkünfte der Gläubigen zur Erbauung, ſondern der öffentliche Gottesdienſt im Tempel, vgl. V. 6 und 7, Pſ. 22, 26. Das: ich werde preiſen den Herrn, verkündet die Erfüllung des: richte mich, Herr. Das Jehovah macht die Dreizahl des Jehovah in Einleitung und Schluß voll, welche der Dreizahl in der Hauptmaſſe entſpricht.

Zum Schluſſe der Auslegung müſſen wir noch auf die Anklage der Selbſtgerechtigkeit eingehen, welche, nachdem ſchon ältere Ausleger ſie angebahnt hatten (Amyraldus bemerkt, David rede hier in ſo hohen Ausdrücken von ſeiner Unſchuld

und Frömmigkeit, daß der Pſ. nur dann volle Wahrheit habe, wenn man David als Vorbild Chriſti betrachte, und annehme, daß er nicht ſowohl ſich ſelbſt, als dieſen, ſein Gegenbild, im Auge gehabt habe), De Wette offen gegen dieſen Pſ. erhoben hat. Der Dichter, meint er, ſpreche ſich hier mit einer Selbſtzufriedenheit und Zuverſicht aus, die ihn gar nicht zweifeln laſſe, er verdiene ein beſſeres Schickſal als andere Menſchen. Uns, deren Gefühl durch die Lehre des Chriſtenthums von der Gerechtigkeit des Glaubens ohne Verdienſt geläutert ſey, erinnere eine ſolche Sprache an das Gebet des Phariſäers. Der Grund dieſer Verirrung liege in der Vorherrſchaft der Geſetzlichkeit bei den Hebräern, dieſer laſſe ſich mehr, als der Sittlichkeit Genüge leiſten. Daß dieſe Anklage auf bloßem Mißverſtande beruht, erhellt ſchon aus dem, was zu Pſ. 17, 1. 18, 21, und in der Einl. zu unſ. Pſ. über ſeine didactiſche Tendenz und ſeinen Zuſammenhang mit Pſ. 25 bemerkt wurde, wo ſich auch nach De Wette „die ſchönſte Demuth und Anerkennung der eignen Unwürdigkeit zeigt.“ Hier wollen wir nur noch Folgendes hervorheben. Daß der S. weit davon entfernt iſt, ſich für einen unbefleckten Heiligen zu erklären, daß die Gerechtigkeit und Frömmigkeit, die er in Anſpruch nimmt, nur eine werdende iſt, ſich nur auf die Grundrichtung der Seele bezieht, und mannigfache Schwachheiten nicht ausſchließt, erhellt, auch abgeſehen von dem Zuſammenhange mit Pſ. 25, von dem nicht abgeſehen werden darf, ſchon daraus, daß der S. ſich das Leiden, in dem er ſich ſchon befindet, zurecht zu legen weiß: er deprecirt nicht die Züchtigung — dieſe erkennt er als vollkommen gerecht und verdient an —, ſondern nur den Untergang. Die Gerechtigkeit in dieſem Sinne aber wird auch vom N. T. als die unerläßliche Bedingung des Heiles bezeichnet: man denke nur an das: ſelig ſind die reinen Herzens ſind, denn ſie werden Gott ſchauen,

s. v. a. ihn als gnädig erfahren, zu dem unser Ps. nur den Commentar bildet, und überhaupt an die Makarismen der Bergpredigt. Man sage nicht: die Gerechtigkeit in diesem Sinne müsse zwar allerdings vorhanden seyn, sie dürfe aber nicht ins Bewußtseyn treten: falsche Demuth ist so gut eine Lüge, wie jede andere, und kann von dem Gotte der Wahrheit nicht verlangt werden. Mit der Lehre von der Gerechtigkeit des Glaubens ohne Verdienst steht ein solches Bewußtseyn nur dann im Widerspruch, wenn man diese Lehre im Dienste eines Kantischen Rationalismus mißbraucht, dem Sollen und Seyn durch eine ungeheure Kluft geschieden ist: die Glaubensgerechtigkeit der Schrift ist nicht die Feindinn der Lebensgerechtigkeit, sondern ihre Mutter. Gewiß, wer erst die Sünde in Christi Blut ertränkt, der kann sehr heilig handeln und kann gar anders nicht, singt der christliche Sänger. — Das Gebet des Pharisäers hat mit uns. Ps. gar nichts zu schaffen: dort eingebildete Gerechtigkeit und hier wirkliche, dort Gesetzlichkeit und hier innerliche Frömmigkeit und Sittlichkeit, dort absolute Gerechtigkeit und hier beschränkte. — Endlich, läge hier der Ausdruck einer übermäßigen Selbstzufriedenheit vor, so würde er nicht aus „der Vorherrschaft der Gesetzlichkeit bei den Hebräern" abgeleitet werden dürfen. Denn wie kann wohl von Gesetzlichkeit die Rede seyn, wo Alles auf das Vertrauen zu Gott und die Liebe Gottes zurückgeführt, und die Unsträflichkeit des Wandels als Ausfluß des geläuterten Herzens bezeichnet wird?

Statt solche ungerechte Anklagen zu erheben, sollte man vielmehr in uns. Ps. die hohe Reinheit sittlich-religiöser Gesinnung bewundern, die unbedingte Freiheit von allem falschen Particularismus, die lebendige Einsicht in das: ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig, den entschiedenen Gegensatz gegen alles

pharisäische Wesen, dessen Grundfehler die Lostrennung des Religiösen von dem Sittlichen ist, verbunden mit der völlig rohen Auffassung des ersteren.

Psalm 27.

Der Herr ist des S. Licht und Heil: so darf er auch in den größten Gefahren sich nicht fürchten. Bleibt er nur Gottes Hausgenosse, im Besitze der Gnade Gottes, so ist er geborgen; denn Gott schützt die Seinen. So ist er also inmitten der feindlichen Bedrängung, die ihn umgibt, der Errettung und des Sieges gewiß, V. 1—6. Der S. hatte in diesem ersten Theile sich auf den Flügeln des Glaubens zum Himmel erhoben, und von dort aus auf die Noth und Gefahr tief unten auf der Erde herabsehend, ihrer gespottet. Jetzt steigt er mit der Kraft, die er sich dort gewonnen, wieder herab zur Erde in die Mitte der Noth und Bedrängniß. Da schwindet der triumphirende Ton, aber so viel Freudigkeit bleibt doch, daß der S., wenn auch wehmüthig und kläglich, doch herzlich und vertraulich in dem zweiten Theile, V. 7—12, Gott bitten kann, daß er sich seiner Noth erbarme, und ihn aus den Händen derer errette, die mit List und Gewalt sein Verderben suchen. Auf diese beiden Strophen, die der Zuversicht und der Bitte, oder die des Herabsteigens von Gott zur Noth, und die des dadurch möglich gemachten Aufsteigens von der Noth zu Gott, folgt in V. 13 und 14 der Schluß, welcher den Inhalt des ganzen Ps. kurz zusammenfaßt und auf seinen Zweck hinweist: setzte der S. nicht sein Vertrauen auf Gott, so müßte er — so groß ist die Gefahr — verzweifeln. Darum ruft er nachdrücklich und wiederholt seiner Seele das: harre auf den Herrn zu, welches die Quintessenz des ganzen Ps. bildet.

Es geht nicht an, die beiden Haupttheile jeden wieder in zwei Strophen von drei Verſen zu zerlegen, wozu man ſich durch V. 4 verſucht fühlen könnte. Denn V. 6 zieht das Reſultat nicht blos aus V. 4 und 5, ſondern aus V. 1—5, und im zweiten Theile findet ſich in V. 9 gar keine Sinnabtheilung.

Der Zahl hat der S. auch hier eine bedeutende Stellung eingeräumt. Die Hauptmaſſe vollendet ſich in der Zwölfzahl, der Zahl des Bundesvolkes. Das Ganze faßt die Zahl Sieben, die Signatur des Bundes, zweimal in ſich. In Übereinſtimmung mit der Sechszahl der V. jedes Haupttheiles und in Hinweiſung auf die Zwölfzahl der Hauptmaſſe kommt in der erſten Hälfte das Jehovah ſechsmal vor. In Übereinſtimmung mit der gedoppelten Siebenzahl der Verſe des Ganzen findet ſich in der zweiten Hälfte, der zweiten Strophe V. 7—12 und dem Schluſſe zuſammen, das Jehovah ſiebenmal. Rechnen wir die Nennungen Jehovahs in der erſten Strophe und in der zweiten zuſammen, ſo erhalten wir die Zehnzahl, die Signatur der Vollendung. Die Gottesnamen in dem Schluſſe vollenden ſich in der Dreizahl, der Signatur des Segens. — Wie durchaus bis ins Einzelnſte hinein bedacht die Setzung des Jehovah iſt, erhellt auch daraus, daß es den Pſalm beginnt und ſchließt, und daß durch ſeine Setzung ebenſo auch das Ende der erſten Strophe, und der Anfang der zweiten bezeichnet wird.

Die Situation iſt die eines ſolchen, der, von Feinden rings umgeben, V. 6, die auf jede Weiſe ſein Verderben ſuchen, welches der dringendſte Wunſch ihres Herzens iſt, V. 12, und von aller menſchlichen Hülfe verlaſſen, V. 10, ohne Gott rettungslos verloren iſt, V. 13.

Die durch die Überſchrift bezeugte Abfaſſung durch David wird auch durch innere Gründe beſtätigt. An eine ſpätere, als die Davidiſche Zeit kann ſchon deshalb gar nicht gedacht werden, da der S. in V. 5 ſagt, der Herr verberge ihn in ſeiner Hütte

und ſeinem Zelte, in V. 6, er wolle Gott in ſeinem Zelte Opfer darbringen. Während feſtſteht, daß das היכל, aus deſſen Vorkommen in V. 4 man einen Grund gegen die Davidiſche Abfaſſung entnommen hat, auch ſchon von dem heiligen Zelte gebraucht wurde, vgl. zu Pſ. 5, läßt ſich auch nicht der geringſte Beweis dafür beibringen, daß man auch den Salom. Tempel noch Zelt und Hütte genannt habe. Dann ſpricht für David als Verf. nicht nur im Allgemeinen, daß unter den mannigfachen Arten der Noth hier in Übereinſtimmung mit ſeiner Führung die durch feindliche Bedrängung ſo ganz beſonders hervortritt, ſondern auch ſpeciell, daß der S. wie ein von feindlichen Schaaren bedrängter Kriegsmann ſpricht, und daß ihm der Gedanke an Krieg, der ſich wider ihn erhebt, und an ein Lager, das ſich wider ihn lagert, ſo nahe liegt.

Vergeblich aber ſind die Verſuche, die Situation in dem Leben Davids näher zu beſtimmen, auf die ſich der Pſ. beziehen ſoll. Das Fehlen aller individuellen Beziehungen zeigt, daß derſelbe entweder von vornherein aus der Seele des bedrängten Gerechten geſungen worden iſt, oder, wenn eine individuelle Veranlaſſung vorhanden war, mit Erweiterung des Bewußtſeyns des S. zu dem des Gerechten.

Eine nahe Berührung mit V. 8 des vor. Pſ. findet ſich hier in V. 4.

V. 1—6. — V. 1. Von David. Der Herr iſt mein Licht und mein Heil, vor wem ſollt' ich mich fürchten? Der Herr iſt meines Lebens Veſte, vor wem ſollte mir grauen? V. 2. Wenn ſich nahen wider mich Böſewichter, mein Fleiſch zu freſſen, meine Widerſacher und meine Feinde mir: ſie ſtraucheln und fallen. V. 3. Wenn ſich lagert wider mich ein Lager, ſo fürchtet ſich nicht mein Herz, wenn ſich erhebet wider mich Krieg, ſo bin

ich dabei voll Zuversicht. V. 4. Eins bat ich vom Herrn, danach trachte ich, daß ich wohne im Hause des Herrn alle Tage meines Lebens, zu schauen die Lieblichkeit des Herrn, und zu sinnen darüber in seinem Heiligthum. V. 5. Denn er verbirgt mich in seiner Hütte zur Zeit des Unglückes, er versteckt mich in dem Verstecke seines Zeltes, auf einen Felsen erhöht er mich. V. 6. Und nun wird mein Haupt sich erheben über alle meine Feinde ringsum, und opfern will ich in seinem Zelte Jubelopfer, singen will ich und schmükken dem Herrn. — Zu V. 1 Calvin: „David, indem er gleichsam auf die Wage legt, was nur immer von Macht in Welt und Hölle ist, hält dieses Alles für leichter als eine Feder, weil Gott allein es unendlich überwiegt.“ Das Unglück und die Noth werden dargestellt unter dem Bilde der Finsterniß, der Herr, der gnädig Hülfe sendet, unter dem Bilde des Lichtes, welches die Finsterniß erleuchtet, vgl. Mich. 7, 8: „wenn ich in Finsterniß sitze,' so ist der Herr mein Licht.“ Was also zuerst figürlich durch: mein Licht, das wird nachher eigentlich bezeichnet durch: mein Heil. Als sein Licht und sein Heil hat der S. den Herrn zuerst erkannt aus seinem Worte, den Verheißungen der göttlichen Hülfe, welche im Gesetze den Gerechten ertheilt werden, direct und indirect, in der Form der Geschichte, in den Führungen derer, die mit ihm auf demselben Grunde stehen, namentlich der Patriarchen; dann aus persönlicher Erfahrung: jeder Fall, in dem der Herr sich als des S. Heil bezeugte, hat sein Bewußtseyn gekräftigt, daß er es ist. Die Frage: vor wem u. s. w. wirft jede Ursache der Furcht gleichsam mit Unwillen hinweg. Die Veste seines Lebens nennt der S. den Herrn, weil er sein Leben, das die Feinde ihm zu rauben trachten, eben so sicher schützt, wie die Mauern einer festen Burg den Angriffen der Belagerer trotzen und ihren Bewohnern Sicherheit

gewähren. — Der in V. 2 berührte Fall iſt zunächſt, wie auch in V. 3, ein geſetzter. Daß aber der S. ſich wirklich in Umſtänden befand, welche den hier geſetzten analog waren, zeigt V. 6 und V. 12. Indem der S. ſich über die möglichen Gefahren erhebt, erhebt er ſich zugleich über die wirklichen, die er erſt nachher ſchärfer und beſtimmter ins Auge faßt, weil ein voreiliger Blick auf ſie, die ſich leicht über Gebühr geltend machen, die Einſicht in das reine Sachverhältniß trüben könnte. Nicht ganz richtig verbindet Luther unſern V. mit dem vorherg. durch darum. Er iſt wie der folg. Ausführung des: vor wem ſollt' ich mich fürchten, vor wem ſollte mir grauen: wenn zum Beiſpiel ſich nahen u. ſ. w. Der Begriff des feindlichen Nahens liegt nicht in dem קרב, ſondern in dem על, ſich nahen über jemanden, alſo daß man über ihn herfällt, ſich über ihn hermacht. In dem: mein Fleiſch zu freſſen, iſt die Metapher hergenommen von wilden Thieren. Das צרי ואיבי ſteht nicht etwa in Appoſ. zu מרעים. Denn bei dieſer Annahme iſt das לי nicht erklärlich. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß dieß nicht „überflüſſig" ſtehen kann. Wo es ſo zu ſtehen ſcheint, wie Pſ. 144, 2, da hebt es das mein nachdrücklicher hervor, als es durch das bloße flüchtige Suffixum geſchehen kann, mein Erretter mir, a. a. St. = dem zärtlich geſprochenen: mein Erretter. Hier aber iſt ſolcher Nachdruck gar nicht paſſend. Man muß alſo vielmehr davor das בקרב ergänzen, wenn ſich meine Widerſacher und Feinde nahen mir, und dieß hat um ſo weniger Bedenken, da das קרב auch ſonſt mit ל verbunden wird, Hi. 33, 22. Nicht ohne Urſache ſtellt der S. die Übelthäter voran. Nur dann kann er des Sieges über ſeine Feinde gewiß ſeyn, wenn ſein Verhältniß zu ihnen das des Gerechten zu den Böſen iſt, wie dieß in allen Kämpfen der Fall war, welche David zu beſtehen hatte. Das המה ſteht mit Nachdruck, ſie, nicht ich, den ſicher dieß Loos treffen würde, wenn nicht der Umſtand, daß der Herr mein Licht und

mein Heil ist, ihnen einen großen Strich durch ihre sonst ganz richtige Rechnung machte. Die Präterita כשלו und נפלו erklären sich aus der Zuversicht des Glaubens. — V. 3 stimmt auffallend überein mit Ps. 3, 7. Das מחנה wird wahrscheinlich hier, wie Gen. 32, 9, mit dem Femin. verbunden wegen der Symmetrie mit תקום. Das בזאת dabei, auch unter solchen menschlich betrachtet verzweifelten Umständen, vgl. Levit. 26, 27. Hi. 1, 22. Die Exkl.: vertraue ich darauf, nämlich daß du o Gott mein Licht und mein Heil bist, ist unnöthig, da das בטח, obgleich es allerdings gewöhnlich mit ב des Objects verbunden wird, doch auch sonst mehrfach absolut vorkommt, Richt. 18, 7. Jer. 12, 5. Prov. 11, 15, und hat die Analogie der vorherg. Sätze gegen sich, welche nur das: mir bangt vor Niemanden, weiter ausführen, ohne auf die Ursache dieser Furchtlosigkeit von neuem hinzuweisen. Namentlich entspricht das: ich bin voll Zuversicht, genau dem: nicht fürchtet sich mein Herz. Auf jener Erklärung beruht übrigens auch die Übers. von Luther: verlässt mich auf ihn, welcher den Sinn nur frei wiedergab. — Der Herr ist des S. Licht und Heil, gewährt ihm Sicherheit gegen alle Feinde, alle Gefahren. Deshalb hat er nach V. 4 nur eine Bitte, nur einen Wunsch — wenn der ihm nur gewährt wird, so mag kommen, was da kommen will — den, daß der Herr ihm bleibe, in dem ihm ja alles Andere gegeben ist, daß er nie seiner Gnade verlustig, nie aus seiner Gemeinschaft ausgeschlossen werde. Denn (V. 5) die Seinen schützt der Herr in allen Gefahren. — Der Unterschied des Modus in dem שאלתי und dem אבקש ist wohl zu beachten; er weist darauf hin, wie dieses Bitten und Trachten durch das ganze Leben des Sängers hindurchgeht. Das Präter. bezeichnet die vollendete, abgeschlossene, aber so in die Gegenwart hineinreichende Handlung (richtiger als das jam olim S. Schmids ist das sempen Venema's), das Fut. hebt die Fortdauer des Strebens in der Gegenwart noch besonders hervor. — Die

Bitte iſt nur dann eine wahre, wenn ſie aus dem Grunde des Trachtens und Strebens hervorwächſt, wenn die Sehnſucht des Herzens auf ihren Gegenſtand gerichtet iſt. — Das Wohnen in dem Hauſe des Herrn, worauf die Bitte und Sehnſucht des S. geht, iſt hier wie durchgängig, vgl. zu Pſ. 23, 6. 15, 1, bildlich zu nehmen: Gottes Hausgenoſſe ſeyn, iſt ſ. v. a. mit ihm in einem vertraulichen Verhältniſſe ſtehen, ſich ſeiner Gnade erfreuen. Die Grundlage dieſer bildlichen Darſtellung iſt die, daß die Stiftshütte und nachmals der Tempel ſelbſt einen ſymboliſchen Charakter trugen, die Verbindung Gottes mit ſeinem Volke, das dort geiſtlich mit ihm zuſammen wohnte, abbildeten und darſtellten, vgl. die Beweisführung in Th. 3 der Beiträge S. 631 ff. — Weshalb der S. wünſcht Gottes Hausgenoſſe zu ſeyn und zu bleiben, darauf weiſen die Worte hin: zu ſchauen u. ſ. w., ſ. v. a. damit ich auf dieſe Weiſe, was damit unzertrennlich verbunden iſt, ſchaue u. ſ. w. Wen Gott unter die Zahl der Seinen aufnimmt, der ſchaut auch ſeine Lieblichkeit, und erhält Gelegenheit, ſie in ſeinem Heiligthum ſinnend zu betrachten. נֹעַם יְהוָה heißt immer die Lieblichkeit des Herrn; vgl. Pſ. 90, 17: „es ſey die Lieblichkeit des Herrn unſers Gottes über uns,“ ſ. v. a. ſie gebe ſich in unſern Führungen kund, Sach. 11, 7. *) Sie ſchauen, iſt ſ. v. a. ſie erfahren, Gott in ſeinen Führungen als den Lieblichen erkennen. Genau entſprechend iſt das: die Güte des Herrn ſehen, in V. 13. — Das בָּקַר heißt immer unterſuchen; Levit. 13, 36. 27, 33. Ez. 34, 11. 12, nachſinnen, 2 Kön. 16, 15. Prov. 20, 25, in Uebereinſtimmung mit dem Chaldäiſchen Sprachgebr. und mit der Grundbedeutung des Wortes, öffnen, ſpalten, vgl. Geſen. s. v. Da das Verb. nie

*) Ven. amoenitas Jehovae hic denotat, quidquid in Jehova dulce, jucundum et salutare est peccatori, adeoque virtutes ejus bonitatis et gratiae omniaque ejus signa et effecta.

mit ב des Objectes verbunden wird, das Object des Untersuchens und Nachsinnens also nicht in dem בהיכלו enthalten seyn kann, so muß es aus dem Vorherg. entnommen werden: und nachsinne darüber, über die Lieblichkeit des Herrn, die sich in den Führungen seiner Hausgenossen offenbart, in seinem Heiligthum. Das Heiligthum wird als der Ort des Nachsinnens genannt, weil dort dem Herrn der Dank dargebracht wird für die Offenbarungen seiner Lieblichkeit. Bestätigt wird diese Erkl. durch V. 6, wo der S. die Hoffnung ausspricht, daß er, vom Herrn errettet, ihm in seinem Zelte frohe Opfer darbringen werde, vgl. auch Ps. 26, 7, wonach der S. in dem Heiligthum des Herrn die Stimme des Lobes erschallen läßt, und alle seine Wunder verkündet. — Nach der gewöhnlichen Auffassung soll der S. hier den Wunsch aussprechen, den Gefahren enthoben, im Tempel ungestört Gott dienen, und sich an dem Anblick der Pracht seines Heiligthums weiden zu können. Man übers.: daß ich weile im Hause Jehovahs mein Lebelang, um Jehovahs Pracht (Luther: die schönen Gottesdienste des Herrn) zu schauen, und seinen Tempel zu betrachten (A. zu besuchen). Diese Erkl. ist zuerst in dreifacher Hinsicht gegen den Sprachgebrauch. Willkürlich wird nach ihr das wohnen im Hause Gottes erklärt durch fleißig sich dort einfinden, sich dort aufhalten, vgl. dagegen zu Ps. 23, 6. Diese Schwierigkeit wird auch durch Hitzig's gewaltsame Annahme der Abfassung des Ps. durch einen Priester nicht beseitigt; denn auch die Priester wohnten nicht im Tempel. Das נעם יהוה wird willkürlich erkl. durch: die Pracht des Herrn, und ebenso willkürlich angenommen, die Pracht des Herrn sey s. v. a. die Pracht seines Heiligthums, oder seine prächtigen Gottesdienste. Das בקר wird nie mit ב verbunden, und heißt weder betrachten, noch besuchen. Wird das: zu schauen u. s. w. sprachgemäß erklärt, so schwindet sofort die äußerliche Auffassung des Wohnens im Hause des Herrn; denn dasjenige,

was aus dem Wohnen des Herrn abgeleitet wird, kann nicht als Ausfluß der äußeren Anweſenheit im Tempel betrachtet werden. Ferner ſprechen gegen dieſe Auffaſſung die Parallelſtellen, in denen des Wohnens im Tempel gedacht wird; dieſe verlangen alle, daß man an ein geiſtliches Wohnen denke. Vgl. zu Pſ. 23. Dann ſpricht gegen dieſe Auff. V. 5. Der Gedanke deſſ.: denn er ſchützt mich, iſt nicht recht geeignet, den Grund anzugeben, warum der S. im Tempel zu ſeyn wünſcht; dieß erhellt ſchon aus dem vergeblichen Verſuche von De Wette, das denn, mit dem er nichts anzufangen weiß, ſtatt auf unſern V., auf V. 1—3 zu beziehen. Auch iſt es unſtatthaft, wenn man dort das Verſtecken in der Hütte des Herrn und das Verbergen in ſeinem Zelte uneigentlich auffaſſen muß, das wohnen im Hauſe des Herrn eigentlich zu verſtehen. Endlich, nur bei der uneigentlichen Auffaſſung des Wohnens im Hauſe des Herrn iſt das: eins bitte ich vom Herrn u. ſ. w. erklärlich. Eins iſt es, was dem S. Kraft und Muth gewährt gegen die ganze Welt, die Gnade des Herrn, Eins iſt es daher auch nur, was er verlangt und ſucht, nicht der Aufenthalt im äußeren Tempel, mit dem man in dieſem Zuſammenhange gar nichts anfangen kann, ſondern der Beſitz der Gnade des Herrn. Der Sache nach muß das wohnen im Hauſe des Herrn gleich ſeyn dem: ihn zum Lichte und Heile haben. Dieß erhellt auch daraus, daß in V. 5 aus dem Wohnen im Hauſe des Herrn dieſelbe Folge abgeleitet wird, die Sicherheit gegen alle Angriffe der Feinde, welche in V. 1—3 aus dem: der Herr iſt mein Licht und mein Heil, und daraus, daß in V. 6 aus dem: der Herr iſt mein Licht und mein Heil, und dem: ich wohne im Hauſe des Herrn, zuſammen die Gewißheit des Sieges in der gegenwärtigen Bedrängung abgeleitet wird. — In V. 5 gibt der S. den Grund an, weshalb im Angeſichte feindlicher Bedrängung das Wohnen im Hauſe des Herrn, der Beſitz ſeiner Gnade, ihm ge-

nügt: wen der Herr liebt, den ſchützt er auch. Angemeſſen der Darſtellung des Gnadenverhältniſſes zum Herrn unter dem Bilde des Wohnens bei ihm im Tempel, erſcheint in den beiden erſten Gliedern der Schutz, welcher dieſes Verhältniſſes Ausfluß iſt, unter dem Bilde eines ſicheren Zufluchtsortes und Verſteckes, welchen der Herr den verfolgten Seinen bei ſich in ſeinem Zelte gewährt. Dieſe beiden Glieder ſind auf doppelte Weiſe mißverſtanden worden. Zuerſt von denen, welche, wie die jüdiſchen Ausl. und Knapp, die Worte roh buchſtäblich auffaſſen, und annehmen, daß David ſich einmal im heiligen Zelte verſteckt, und alſo aus den Händen ſeiner Feinde gerettet habe. Dagegen genügt ſchon das nothwendig bildlich aufzufaſſende letzte Glied. Dann von denen, welche mit De Wette behaupten, die Hütte und das Zelt ſey nicht etwa das heilige Zelt, ſondern ein bloßes Bild des Schutzes, von einem Gaſtfreunde entnommen, der dem Gaſte Schutz vor Nachſtellungen gewährt. Darauf ruht allerdings die bildliche Darſtellung, daß aber die gaſtliche Hütte und das gaſtliche Zelt das Heiligthum des Herrn iſt, erhellt aus dem entſprechenden: das Haus des Herrn, in V. 4 — ich habe nur den einen Wunſch, im Hauſe des Herrn zu wohnen, denn er verbirgt mich in ſeinem Hauſe, oder ſeinem Zelte — und ſein Zelt in V. 6 — er verbirgt mich in ſeinem Zelte, darum werd' ich noch in ſeinem Zelte Dankopfer darbringen. Ungehörig iſt die Vergl. von Pſ. 31, 21: du verbirgſt ſie in einer Hütte, denn dort ſteht in einer Hütte, hier dagegen in ſeiner. Das סֻכָּה, Hütte, kommt dichteriſch vom heiligen Zelte vor in Pſ. 76, 3. Wie das: in ſeiner Hütte und in ſeinem Zelte, denjenigen unüberſteigliche Schwierigkeiten entgegenſetzt, welche den Pſ. der nachdavidiſchen Zeit zuweiſen wollen, wurde ſchon in der Einleitung bemerkt. Namentlich als Hütte konnte der Salomoniſche Tempel unmöglich bezeichnet werden. Der Name des Zeltes könnte noch eher von dem früheren Heiligthum auf das

spätere übertragen worden seyn, obgleich es auch dafür an jedem Beweise fehlt. In dem letzten Gliede erscheint die rettende Gnade Gottes unter einem anderen von der natürlichen Beschaffenheit Palästinas entlehnten Bilde: der Fels als Ort der Sicherheit. — V. 6 bildet den Abschluß der ersten Strophe: in V. 1—5, daß der Herr des S. Licht und Heil ist, daß er im Hause des Herrn wohnt, gewährt ihm Zuversicht gegen alle nur denkbaren Gefahren, hier im Besitze dieser Gnade Gottes ist er des Sieges völlig gewiß, in der Bedrängniß, in der er sich jetzt befindet. Das ועתה entweder und jetzt: quare etiam nunc in praesenti periculo, oder als Folgerungspart.: und nun, da dem also ist, vgl. Ps. 2, 10. 39, 8, werde ich sicher triumphiren über die Feinde der Gegenwart. Zu dem: mein Haupt wird sich erheben, vgl. zu Ps. 3, 4. Das: opfern will ich u. s. w. zeigt, daß der S. des Heiles innerlich so gewiß ist, als ob er es schon erhalten. Er schickt sich schon zur Darbringung des Dankes für dasselbe an. Jubelopfer sind Opfer, die von Jubel über die Errettung begleitet, und selbst ein factischer Jubel sind. Das תרועה steht hier, wie Num. 23, 21 u. a. a. St. in der allgemeinen Bed. Jubel, vgl. das קול תודה in Ps. 26, 7. De Wette u. A. erkl.: Opfer des Posaunenschalls. „Zu Brand- und Dankopfern wurden die heiligen Trompeten geblasen, Num. 10, 10.“ Allein diese Stelle bezieht sich nur auf die öffentlichen Dankopfer an den feierlichen Tagen. Bei Privatopfern wird der Gebrauch der Trompeten nirgends erwähnt.

Mit dem Beginn der zweiten Strophe wird der Ton auf einmal ein anderer. An die Stelle der triumphirenden Zuversicht tritt klägliche Bitte. Den Übergang vermittelt aber der letzte Vers der ersten Str. Dort ist der S. von den heiteren Himmelshöhen herabgestiegen auf die Erde; er hat angefangen von der Betrachtung der möglichen Gefahren, in denen er durch den Beistand seines himmlischen Helfers, zu dem er im

Glauben ſich erhebt, weit überwindet, ſich zu der Betrachtung der wirklichen zu wenden. Anfangs nun dauert die triumphirende Zuverſicht noch fort: die Gefahr iſt ihm eher zu klein, als zu groß. Aber je näher er ſie ins Auge faßt, deſto größer wird ſie, er erſchrickt und hebt an zu ſinken, und behält von ſeiner früheren Zuverſicht nur ſo viel übrig, daß er ſchreien kann und ſprechen: Herr hilf mir. Das iſt aber ſchon ſehr viel, und für den Menſchen, dem die Leiden und Gefahren dieſes Lebens zu Herzen gehen ſollen, grade genug. — Grade in dieſem Übergange von der triumphirenden Zuverſicht zu der kläglichen Bitte hat der Pſalm, wie ſeine Wahrheit, ſo auch einen großen Theil ſeiner erbaulichen Bedeutung. Wir würden uns in ihm nicht wiederfinden, wenn es in demſelben triumphirenden Tone bis zu Ende fortginge. Nur für gemalte Leiden reicht der erſte Theil hin.

V. 7—12. — V. 7. Höre, Herr, da ich rufe mit meiner Stimme, und ſey mir gnädig und erhöre mich. V. 8. Mein Herz hält ſtets dir vor dein Wort: ſuchet mein Antlitz, dein Antlitz, Herr, ſuche ich. V. 9. Verbirg dein Antlitz nicht vor mir, verſtoße nicht im Zorn deinen Knecht, du der du ſtets meine Hülfe warſt; laß mich nicht, und thue nicht von mir die Hand ab, Gott, mein Heil. V. 10. Denn mein Vater und meine Mutter verließen mich, und der Herr nimmt mich auf. V. 11. Lehre mich, Herr, deinen Weg, und führe mich auf ebner Bahn wegen meiner Widerſacher. V. 12. Gib mich nicht hin der Luſt meiner Feinde, denn es erheben ſich wider mich falſche Zeugen und die Gewalt athmen. — In Bezug auf das קולי אקרא in V. 7 vgl. zu Pſ. 3, 5. Das קולי ſteht nicht müßig, ſondern bezeichnet das laute Rufen. — V. 8. Wie immer, ſo iſt namentlich jetzt das Herz des S. in der Noth zu Gott gewandt, von ihm allein Heil erwartend, und wer in ſolcher Herzensſtellung iſt, den darf

Gott um so weniger abweisen, da er selbst in seinem Worte aufgefordert hat, ihn zu suchen in der Noth, und verheißen, daß die Suchenden ihn finden sollen. Das אמר und das אבקש verhalten sich ebenso zu einander, wie in V. 4 das שאלתי und das אבקש, stets, und namentlich jetzt. Man darf nicht ohne weiteres übersetzen: mein Herz spricht zu dir. Das: dein Wort, was wir ergänzt haben, brauchte nicht gesetzt zu werden, da das: suchet mein Antlitz, schon durch seine Form zeigt, daß, was der S. zu Gott spricht, nur das Echo von demjenigen seyn kann, was Gott zu den Seinen gesprochen. Das Antlitz jemandes suchen, heißt suchen, daß man bei ihm vorgelassen werde, vgl. Prov. 29, 26: „Viele suchen das Antlitz des Herrschers." Da die Vorlassung nur denen zu Theil wird, die sich der Gnade des Herrschers erfreuen, Kennzeichen und Äußerung dieser Gnade ist, und grade weil sie dieß ist, gesucht wird, so ist das Angesicht des Herrn suchen, suchen, daß man in seine Gegenwart zugelassen werde, der Sache nach s. v. a. sich um seine Gnade bewerben, vgl. 2 Sam. 21, 1: „und es entstand eine Hungersnoth in den Tagen Davids — — und David suchte das Angesicht des Herrn." Ps. 24, 6. 105, 4. Der Sache nach ist das: das Angesicht des Herrn suchen, s. v. a. den Herrn suchen, 2 Sam. 12, 16. 2 Chron. 20, 4. 15, 2. Der göttliche Ausspruch, auf den der S. sich hier bezieht, findet sich, jedoch nicht ganz mit denselben Worten, in Deut. 4, 29: „und ihr suchet von dort den Herrn deinen Gott, und du findest ihn, wenn du ihn suchen wirst von ganzem Herzen (vgl. hier das: zu dir spricht mein Herz) und von ganzer Seele." Das Suchen des Herrn und das Finden desselben wird dort in unzertrennliche Verbindung mit einander gesetzt. Auf diesem Ausspruche ruht, wie unsere St., auch die Hos. 5, 15: „gehen will ich und zurückkehren an meinen Ort, bis sie schuldig werden und mein Antlitz suchen, in der Noth ihnen (buchstäblich aus dem Deu-

teron.) werden sie nach mir fragen.“ Vgl. Beitr. 2. S. 61. Dort wird, ebenso wie hier, dem Suchen des Herrn, das Suchen seines Antlitzes substituirt. — Muis, De Wette u. A. erkl. die ersten Worte: von dir spricht mein Herz. Dabei wird aber die Bed. des Präter. verkannt, das אמר mit ל heißt mit wenigen Ausnahmen: zu jemanden sprechen, und das: von dir, lautet unbeholfen. Das Angesicht des Herrn suchen, soll heißen: den Tempel besuchen. Allein diese Bed. hat die Redensart nie, und hier wird dieselbe, außer durch die Beziehung auf die Grundstelle, auch durch das folg.: verbirg nicht dein Angesicht, ausgeschlossen, so wie durch den ganzen Sinn und Zusammenhang, in den die Berufung auf den Besuch des Tempels gar nicht paßt. — Nach dem Vorgange der Vulg.: de te dixit cor meum: require o facies mea, übersetzt Hitzig: von dir spricht mein Herz: such ihn mein Antlitz. Dagegen spricht aber, von allem Anderen abgesehen, das Stehende der Redensart בקש פני יהוה. — Das Verbergen des Antlitzes, V. 9, steht dem Zeigen deff. entgegen, welches Gott denen verheißen hat in seinem Worte, welche dasselbe von ganzem Herzen suchen. Das אל תט, Fut. apoc. in Hiph., ist nicht zu erkl.: weise nicht ab, sondern verstoße nicht, vgl. das נטה in der Bed. auf die Seite schaffen, beseitigen, die sehr gut zu dem Verbergen des Angesichtes paßt, in Hi. 24, 4. vgl. 36, 18. 2 Sam. 3, 27. Schon das: deinen Knecht, enthält eine Begründung der Bitte, s. v. a. verfahre nicht gegen deinen Knecht also, wie du sonst nur gegen die Sünder verfährst. Noch ausdrücklicher wird diese Begründung in dem folg.: du der du meine Hülfe warst, gegeben. Dieß entspricht dem: du mein Heilsgott, des Schlusses, und muß daher das beständige Verhältniß des Herrn zu dem Sänger bezeichnen, auf das er die Bitte um die einzelne Errettung gründet. Das Präter. היית bezeichnet die in die Gegenwart hineinreichende Vergangenheit. — In V. 10 gibt der S. den Grund an, weshalb er im vor. V.

den Herrn ſo kläglich um Beiſtand angerufen: Gottes Liebe iſt im Himmel und auf Erden die allein ſichere; die Liebe der Menſchen ſchwindet mit dem Unglück, in dem ſie einen Freibrief zur Liebloſigkeit erkennen, Gottes Liebe bewährt ſich grade im Unglück am allerherrlichſten: die Leidenden ſind ihm vor allen Anderen theuer. — In dem: Vater und Mutter haben mich verlaſſen, redet der D. von etwas ſchon Geſchehenem, und die Erkl.: wenn ſie mich verlaſſen u. ſ. w. iſt unzuläſſig. Deshalb aber darf nicht daran gedacht werden, daß hier eine individuelle Beziehung ſtattfinde. Jeder, der in großer Noth iſt, kann alſo ſprechen. Vater und Mutter ſtehen als individualiſirende Bezeichnung (von ſprüchwörtlicher Redeweiſe ſollte nicht geſprochen werden) derjenigen, welche durch die nächſten Bande mit uns verknüpft ſind, und bei denen ſich noch am erſten eine Fortdauer der Liebe gegen den Leidenden erwarten ließe. Wer keine Eltern mehr hat, ſetzt an ihre Stelle die Freunde. Es liegt tief in dem Weſen der menſchlichen Natur, daß das Leiden die Liebe, wenn nicht ganz ertödtet, doch erkältet: man iſt nur zu geneigt, in dem Leidenden ſelbſt die Urſache deſſelben zu ſuchen. Dieß zeigt das Beiſpiel von Hiobs Freunden und ſeiner Frau, vgl. auch Pſ. 88, 9. Das Sprüchwort: wer den Schaden hat, darf für den Spott nicht ſorgen, hat auch in Bezug auf die Nächſten Wahrheit. Wahrſcheinlich hatte David die Erfahrung von der Unzuverläſſigkeit menſchlicher Liebe im Leiden in derſelben Form gemacht, in der er ſie hier ausſpricht, und wählte dieſe Form grade mit Bezug auf jene perſönliche Erfahrung. Seine Eltern, die er nach 1 Sam. 22, 3 in der Unglückszeit zu ſich nahm, waren gewiß (denn es kann nach der Beſchaffenheit der menſchlichen Natur kaum anders ſeyn) manchmal an ihm, durch den ihre friedliche Ruhe geſtört wurde, irre geworden, und er mußte ſich von ihnen manche harte Rede gefallen laſſen. Der Herr nimmt mich auf, wie jemand, der einen müden Wanderer oder irrenden

Flüchtling in ſeine Wohnung aufnimmt, und freundlich für ihn ſorgt, vgl. V. 5, Joſ. 20, 4. Richt. 19, 15. — Die Ausl. wollen meiſt, daß der S. in V. 11 den Herrn bitten ſoll, er möge ihn durch ſeinen Geiſt leiten und vor Verſündigungen bewahren. Allein ſchon Calvin ſah, daß dieſer Sinn im Zuſammenhang mit dem Vor. und Folg., wo nur von der göttlichen Hülfe gegen die Feinde geredet wird, ganz unpaſſend iſt. Der Weg des Herrn iſt alſo hier der Weg des Heiles; dieſe nähere Beſtimmung ergibt ſich aus der redenden Perſon; für die Knechte Gottes kann ſeine Führung nur eine heilſame ſeyn. Der ebne Weg bildet den Gegenſatz gegen die Steine und Felſen, welche dem S. jetzt das Fortſchreiten auf ſeiner Lebensbahn ſo ſehr erſchweren. Vollkommen parallel iſt Pſ. 25, 4, wo dieſelbe falſche Erkl. ſtattfindet, vgl. auch Pſ. 26, 12. Das: wegen meiner Widerſacher, zeigt die im folg. V. weiter ausgeführte Urſache an, weshalb der S. ſo ſehr der göttlichen Leitung und Hülfe bedarf. — In V. 12 ſieht die Seele der Feinde für ihre Leidenſchaft, weil in dieſe die Seele ganz aufgeht. Durch die falſchen Zeugen und die Gewalt Athmenden werden die beiden Klaſſen von Feinden bezeichnet, die Einen, welche ihren heißen Wunſch, den Gerechten zu vernichten, durch die Künſte der Lüge und des Truges, durch falſche Anklagen und Verläumdungen zu erreichen ſuchen, die Anderen, welche offene Gewalt anwenden. Das יפח iſt Stat. constr. des Adj. יָפֵחַ. Dieß iſt nicht von יפח abzuleiten, ſondern von dem fut. Hiph. des נפח, das in derſelben Form in Hab. 2, 3 vorkommt, vgl. das יָרֵב von ריב. Die Gewalt athmen (fälſchlich Mehrere: ſchnauben) iſt ſ. v. a. bei denen jeder Athemzug Gewaltthat iſt, vgl. das: es athmet Lüge der falſche Zeuge, in Prov. 6, 19, das: athmend Drohung und Mord in Apgeſch. 9, 1, das spirare minas im Lat., und das *πνέοις καὶ συκοφαντίας πνεῖ* in Ariſtoph. Rittern V. 435.

Es folgt nun der Schluß, den Inhalt des Pſalmes, die

Trübsal und Angst in der Welt, und die Hoffnung in Gott noch einmal kurz zusammenfassend.

V. 13. Wenn ich nicht glaubte zu schauen die Güte des Herrn im Lande der Lebendigen — —. V. 14. Harre auf den Herrn, sey stark, und er kräftige dein Herz, und harre auf den Herrn. — Daß V. 13 nicht etwa unmittelbar an das Vorherg. anzuschließen ist, sondern den Anfang des Schlusses bildet, erhellt schon daraus, daß während dort Gott angeredet wurde, hier von ihm geredet wird, und daß der Inhalt u. V. offenbar die Grundlage abgibt für die im letzten V. enthaltene Aufforderung zum Vertrauen auf den Herrn. — Hätte der S. den Satz zu Ende geführt, so würde er hinzugefügt haben, so müßte ich verzweifeln, oder so wäre ich verloren. Dieß fatale Wort aber geht ihm schwer über die Lippen, und ehe er es ausgesprochen hat, erhebt sich die innere Stimme, welche ihn ermahnt, in dem Vertrauen auf den Herrn, welches er als seinen einigen Hoffnungsgrund bezeichnet hat, immer fester und fester zu werden. Unter allen Stellen der Schrift, welche ähnliche Aposiopesen darbieten, ist keine der unsrigen so genau conform, wie die Gen. 31, 42: wenn nicht, לולי, mein väterlicher Gott, der Gott Abrahams und der Schrecken Isaaks, mit mir gewesen wäre — — — (so wäre es um mich geschehen); denn dann hättest du mich leer entlassen. Vgl. außerdem Gen. 50, 15. Sach. 6, 15. In diese Aposiopese haben sich die Masorethen nicht finden können: sie setzten daher über das ihnen unbequeme לולי die sogen. puncta extraordinaria, die jedenfalls nicht mehr Achtung verdienen, wie die Krit. Auch die alten Übers. lassen, den Chaldäer ausgenommen, das לולי aus, woraus aber ebenfalls gar nichts gegen dasselbe folgt; es ging den alten Übers. gewiß ebenso, wie De Wette, welcher bemerkt: „man möchte sich desselben gern entledigen, da es keinen sehr passenden Sinn gibt." Für die Ächtheit des לולי spricht, daß es Niemand ein-

fallen konnte, es zu ſetzen, noch mehr aber, daß es bei tieferer Betrachtung, wie ſie aber einem Gloſſator immer fern liegt, als für den Sinn unumgänglich nothwendig erſcheint. Das nackte und unbedingte: ich glaube zu ſchauen u. ſ. w., iſt unpaſſend und unvermittelt nach der ängſtlichen Bitte des vor. V. um Errettung von den Zeugen der Lüge und den Gewalt Athmenden, deren Anblick dem S. laut das verloren zurief; und dann ſetzt die Ermahnung des folg. V. nothwendig voraus, daß Schwachheit den S. befchlichen hat, daß die Gefahr mit großer Gewalt ihm zuſetzt: hier die Schwachheit, dort die Arzenei. Das טוּב יהוה erkl. hier Mehrere durch: das Gute des Herrn, ſeine Segnungen und Wohlthaten, Geſen. optima dei munera, allein טוּב יהוה heißt immer die Güte, das Gutſeyn des Herrn, vgl. Pſ. 25, 7. 31, 20. Sach. 9, 17, wo die Güte und die Schöne zuſammenſtehen, Chriſtol. Th. 3. S. 135. 6, und dieſe Bed. wird hier noch ſpeciell durch das entſprechende נעם יהוה in V. 4 erfordert. Die Güte des Herrn ſchauen, heißt ſeine Trefflichkeit erfahren. Das Land der Lebendigen bildet den Gegenſatz gegen das Land der Todten, oder den Scheol, vgl. Jeſ. 38, 11. Ez. 26, 20. 32, 32. Die noch von Claus und Stier erneuerte Beziehung auf das zukünftige Leben iſt ſchon von Ruis vollſtändig beſeitigt worden. Grade noch in dieſem Leben, ehe er „geht ſonder Rückkehr zum Lande des Dunkels und des Todesſchattens,“ Hi. 10, 21, in das ſeine Feinde ihn herabzuſenden in Begriff ſind, hofft der S. noch die Güte des Herrn zu ſchauen. Von der Reſignation, welche das Dieſſeits ohne weiteres der Gottloſigkeit überläßt, ſind die Pſalmiſten durchweg entfernt. Ihr Glaube iſt dazu viel zu friſch und kräftig. — Die Betrachtung, daß die Gnade des Herrn ſein einziger Hoffnungsgrund ſey, er ohne dieſelbe bei ſeiner Schwäche und der Feinde Wuth und Macht rettungslos verloren, und der Verzweiflung preisgegeben, veranlaßt d. S. ſich in V. 14 ſelbſt

zum Vertrauen auf dieselbe zu ermahnen. Der starke Theil der Seele redet den schwachen an, wie durch den ganzen Ps. 42. 43. Verwerflich ist die Annahme, der S. rede hier die Frommen an, und mache eine Nutzanwendung für seines Gleichen. Dadurch wird der Zusammenhang mit V. 13 ganz zerrissen. Der hier zur Stärke in Gott ermahnt wird, muß derselbe seyn, der dort erklärt hatte, ohne das Vertrauen auf den Herrn verzweifeln zu müssen. Statt: er kräftige dein Herz, wird gewöhnlich erkl.: es kräftige sich dein Herz. Allein man hat weder hier, noch an der St. Ps. 31, 25 (es sind die beiden einzigen, wo das Hiph. des יחל vorkommt) die gewöhnliche Bed. des Hiphil aufzugeben. Die sprachlich gesicherte Erkl. gibt hier vielmehr einen weit schöneren Sinn. Der S., nachdem er sich selbst zur Stärke ermahnt hat, weist auf denjenigen hin, welcher allein ihm die Kraft verleihen kann, dieser Ermahnung Folge zu leisten. Er drückt seinen Namen nicht aus, weil ja an Niemanden anders, als an ihn, den Quell aller Stärke gedacht werden kann, wenn von Stärkung die Rede ist. Es ist etwas gar Großes um das: sey stark. Calvin: „wenn Zittern dich beschleicht, wenn deinen Glauben die Versuchung erschüttert, wenn die Empfindung deines Fleisches hin und herwogt, so unterliege nicht, sondern erhebe dich vielmehr mit unermüdlicher Kraft des Gemüthes.“ Die Natur kann das nicht leisten, sondern nur der kann es gewähren, der den Müden Kraft gibt, und Stärke genug den Unvermögenden. Er gibt nicht blos die äußere Stärke, sondern auch die innere, gibt nicht blos den auf ihn Harrenden Heil, sondern wirkt auch das Harren auf ihn.

Pſalm 28.

Der S. ſchickt die Bitte um Gehör für ſein Gebet voraus, bemerkend, daß er ohnedem rettungsloſem Verderben hingegeben ſey, V. 1, der Eingang. Nachdem er zu Anfang des erſten Haupttheiles dieſelbe Bitte wiederholt, entfaltet er ſein Geſuch: Gott möge ihn nicht in das Verderben verwickeln, was den Böſen beſtimmt iſt, und über dieſe, namentlich ſeine Feinde, die verdiente Strafe verhängen, V. 2—5. Er erhält die Zuſicherung der Erhörung, und preiſt den Herrn als den Heiland ſeines Geſalbten und ſeines Volkes, V. 6—8. Den Schluß bildet in V. 9 die Bitte, daß der Herr, wie er jetzt gethan, ſo immer ſich als den Heiland ſeines Volkes zeigen möge.

Daß V. 1 als Eingang zu betrachten iſt, und dem entſprechend V. 9 als Schluß, dafür ſpricht, außer dem Inhalte noch, daß die Zuverſicht der Erhörung in V. 6, die ſich wörtlich an die Bitte anſchließt, nicht an V. 1 anknüpft, ſondern an V. 2. Die Hauptmaſſe des Pſ. wird ſomit von der Siebenzahl beherrſcht. Dieſe theilt ſich, wie ſehr oft, wieder in die Vier und die Drei. Die Strophe der Zuverſicht weiſt, außer durch die Dreizahl der Verſe, auch durch das dreifache Jehovah auf den Moſaiſchen Segen hin. Das Weitere über die formelle Anordnung in der Einl. zu Pſ. 29, der mit dem unſrigen zu einem Paare verbunden iſt. Dort wird das hier aufgeſtellte Schema: 1. 7. 1 Beſtätigung finden, und zugleich wird ſich ergeben, weshalb das Jehovah hier im Ganzen fünfmal gebraucht iſt.

Die Situation iſt die eines ſolchen, der ſich in großer Gefahr befindet, und rettungslos verloren iſt, wenn der Herr nicht hilft, V. 1, der flehentlich um Errettung bittet, V. 2. 6, dem Untergang droht, V. 3.

Die redende Perſon iſt ein Gerechter, V. 3, der Geſalbte des Herrn, V. 8, deſſen Sache zugleich die ſeines Vol-

kes ist, V. 8. 9. Auf diesem Gebiete liegt der Unterschied unseres Ps. von Ps. 26, bei dem die Situation und der Grundgedanke, Gott könne das innerlich Geschiedene nicht durch Gleichheit des Ergehens mit einander verbinden, und die Loose des Bösen und des Gerechten nicht mit einander vermengen, dieselben sind. Dort redet überhaupt der bedrängte Gerechte, hier speciell der bedrängte gerechte König.

Der Inhalt des Ps. paßt durchaus auf David in der Absalomischen Zeit, wo es den Anschein hatte, daß Gott die Loose des Gerechten und des Bösen verwechseln wollte, wo in dem gerechten Könige zugleich das Volk gefährdet war, und wo die Gegner speciell solche waren, „die Friede redeten mit ihrem Nächsten, während Böses in ihrem Herzen." Da es aber an allen speciellen geschichtlichen Beziehungen fehlt, so ist es höchst wahrscheinlich, daß David hier seinen Nachfolgern auf dem Throne, die in den Fußstapfen seiner Gerechtigkeit wandeln, eine Form des Gebets für ähnliche Lagen mittheilen wollte: sie sollen sich aufrichten in gefährlichen Umständen an der großen Wahrheit, daß Gott einem Jeglichen vergilt nach seinen Werken. Ist dieß, so zeigt sich zugleich, daß der Ps. der Sache nach didactischen und paränetischen Charakter trägt: der gerechte König soll sich in bedrängter Zeit das gerechte Gericht Gottes vor Augen stellen, der den Gerechten nicht in das Schicksal des Bösen verwickeln, und diesen nicht ungestraft lassen kann, und im Vertrauen hierauf ruhig und getrost seyn, und zuversichtlich der göttlichen Hülfe harren. Diese didactische Tendenz tritt besonders V. 5 deutlich hervor, wo die Form der Anrede an Gott aufgegeben wird.

Die Behauptung Ewalds und Hitzigs, V. 6—9 seyen erst nach dem Vorübergehen der Gefahr hinzugeschrieben, beruht auf der falschen Voraussetzung, daß der Ps. individuellen Charakter trage, geht von Verkennung des Wesens der Übergänge in

den Pſalmen aus, und überſieht, daß der Glaube das Vorhandenſeyn, die ὑπόστασις, der gehofften Güter iſt, Hebr. 11, 1.

V. 1. Von David. Zu dir, Herr, rufe ich, mein Fels, ſchweige mir nicht, auf daß nicht, wo du mir verſtummeſt, ich gleich werde denen, die in die Hölle fahren. Das: mein Fels, weiſt hin auf Gottes Unveränderlichkeit, Zuverläſſigkeit und unverbrüchliche Treue, vgl. Pſ. 18, 2. 32. 19, 15. Th. 1. S. 390. Dieſe Anrede motivirt das: ſchweige nicht. Der treue Gott, der die Seinen wohl züchtigt, aber ſie nicht dem Tode hingibt, kann da nicht ſchweigen, wo, wie gleich darauf geſagt wird, Schweigen den Untergang bringen würde. Das: ſchweige nicht von mir, bedarf keiner Ergänzung. Der Begriff des ſich Entfernens liegt in dem Schweigen ſchon eingeſchloſſen, ſo wie umgekehrt jedes Antworten ein Kommen und Nahen Gottes mit in ſich ſchließt. Damit ich nicht, verſtummeſt du, gleich werde u. ſ. w., wörtlich: damit du nicht verſtummeſt von mir und ich gleich werde, ſ. v. a. damit ich nicht in der großen Gefahr, in der ich mich befinde, rettungslos umkomme. Calvin: nullus sum, si a me discesseris; nisi tu unus succurras perii. Das בור, Grube, kommt vom Grabe vor in Jeſ. 14, 19, vom Scheol Jeſ. 14, 15 und Pſ. 30, 4. An dieſen iſt wahrſcheinlich überall in der ſtehenden Redensart יורדי בור zu denken. Denn dieſe bezeichnet überall die Geſtorbenen. Da man aber überſetzen muß: die zur Grube hinabfahren, nicht hinabgefahren ſind, ſo kann wohl nur an die lange Reiſe zum Scheol, nicht an den kurzen Weg zum Grabe gedacht werden.

V. 2—5. — V. 2. Höre die Stimme meines Flehens, da ich zu dir ſchreie, da ich erhebe meine Hände zu deinem heiligen Chor. V. 3. Ziehe mich nicht hin mit den Böſen und mit Übelthätern, die Friede reden mit

ihren Nächsten, und haben Böses im Herzen. V. 4. Gib ihnen nach ihrem Thun und nach ihrer Handlungen Bosheit, nach dem Werke ihrer Hände gib ihnen, erstatte ihnen ihre Gabe. V. 5. Denn sie achten nicht auf das Thun des Herrn, noch auf das Werk seiner Hände: darum wird er zerstören sie und nicht bauen. — V. 2. Das Erheben der Hände kommt als Gestus des Gebetes nicht blos unter Israel vor, vgl. Ex. 9, 29. 17, 11. 12. 1 Kön. 8, 54. Ps. 63, 5. Klagel. 3, 41. 1 Tim. 2, 8, sondern auch unter den Heiden, vgl. die St. bei Iken dissert. 1. S. 220. Das Erheben der Hände symbolisirt die Erhebung des Herzens von Seiten des Niedrigen zu dem Hohen. Daß der S. die Hände nicht zum Himmel erhebt, sondern zum Allerheiligsten, woselbst die Lade des Herrn, vgl. 1 Kön. 6, 19, ist nicht anders anzusehen, als wenn wir Gott in Christo anrufen. Gott hatte in liebender Herablassung zu der Schwachheit seines Volkes, was nur durch das Mittel des Sichtbaren zu dem Unsichtbaren sich erheben konnte, in seiner Mitte gleichsam Gestalt angenommen, im Vorbilde der Menschwerdung seines Sohnes, durch welche dasselbe tief in dem Wesen der menschlichen Natur liegende Bedürfniß auf unendlich reellere Weise befriedigt wurde. Vgl. Beitr. Th. 3. S. 629 und zu Ps. 26, 8. Daß durch das דְּבִיר das Allerheiligste der Stiftshütte und des Tempels bezeichnet wird, ist keinem Zweifel unterworfen. Streitig aber ist Ableitung und Bedeutung des Wortes. Nach den Älteren wurde das Allerheiligste also genannt, weil Gott von dort Antworten ertheilte, Aq. und Symm. χρηματιστήριον, Hieron. λαλητήριον. Die Neueren dagegen, nach dem Vorgange von Simonis und Iken, diss. 1. p. 214 ff., geben dem Worte die Bedeutung Hintertheil, vgl. bes. Gesen. in dem thes. Es scheint aber, daß diese Erkl. nur demselben Grunde den Eingang verdankt, den sie gefunden, dem die Erkl. des כִּפֻּרֶת durch

Deckel, der Scheu vor der Tiefe. Sprachlich läßt sich gegen die ältere Erkl. gar nichts einwenden, דביר, eigentlich das Geredete, dann der Ort, wo geredet wird, wie אסיף, eig. das Gesammelte, dann die Zeit, wo das Obst eingesammelt wird. Die Benennung des Theiles, der Ort, wo Gott zu den Seinen redet, oder sich mit ihnen unterredet, steht im schönsten Einklange mit der Benennung des Ganzen, אהל מועד, das Zelt der Zusammenkunft, wo Gott zusammmenkommt mit seinem Volke. Das Allerheiligste ist gleichsam das Audienzzimmer. Die eigentliche Grundlage dieser Erklärung aber, die von ihren Gegnern ganz mit Stillschweigen übergangen wird, bilden die St. Num. 7, 89: „Und wenn Moses kam zu dem Zelte der Versammlung, zu reden mit ihm, so hörte er die Stimme, die sich mit ihm unterredete, von dem Orte über der Kapporet, welche auf der Lade des Zeugnisses," und Ex. 25, 22. Endlich, die Bedeutung, welche die älteren Ausl. dem דביר geben, paßt vortrefflich an unserer St., welche allein schon hinreicht, den Einwand von Iken zu widerlegen, das דביר komme nie in einem Zusammenhange vor, in dem von einem Sprechen Gottes die Rede sey. Der S. hat gebeten, daß Gott ihm nicht schweigen, ihm nicht verstummen, daß er sein Flehen hören möge. Was ist da natürlicher, als daß er seine Hände erhebt zu dem Orte, von wo Gott mit den Seinen redet, daß er zutrauensvoll von dort die Antwort auf seinen Hülferuf erwartet? — Zu Anfang von V. 3 ist ein Doppelpunkt zu denken. Es wird hier der Inhalt des Gebetes angegeben, welches Gott im vor. V. zu hören aufgefordert worden. Gott soll d. S., seinen Knecht, nicht in das Verderben verwickeln, welches nach seinem Worte nur den Bösen bestimmt ist. Das משך, ziehen, hinziehen, fortraffen, vgl. Hi. 24, 22. Ez. 32, 20. In der Parallelst. Ps. 26, 9 steht אל תאסף. Die Farben zu der Schilderung der Bösen, mit denen der S. nicht durch Gemeinschaft des Ergehens verbunden sein will, wer-

den von ſeinen Feinden entlehnt, David, ſagt Venema, hic tacite crimina haec transfert in hostes suos, quorum hic verus erat character. Die Schilderung paßt mehr auf einheimiſche Böſewichter, die durch die Künſte der Verſtellung ihr Ziel zu erreichen ſuchten, wie Abſalom und ſein Anhang, als auf auswärtige, die mit offener Gewalt verfuhren. Die Böſen werden als ſolche bezeichnet, die ſich gegen den, der von Gott und Rechtswegen ihr Nächſter iſt, durch das allgemeine Band mit ihnen verbunden, welches alle Glieder der Gemeinde Gottes mit einander verband, oder daneben noch durch ſpecielle Liebesverhältniſſe, nur mit dem Munde betragen, wie ſie ſollen, und gegen ihn geſinnt ſind und handeln als wäre er ihr Feind. Zwiſchen רע und רעה eine bedeutſame Paronomaſie. — In V. 4 die zweite Bitte d. S. Zuerſt, der Herr möge ihn nicht mit den Böſen ſtrafen, dann hier: er möge die Böſen nicht ungeſtraft laſſen. Ihnen, den Böſen und Übelthätern, namentlich meinen Feinden. Der Anſtoß, den man an dieſer Bitte des S. und ſo manchen ähnlichen in den Pſalmen nimmt, iſt ſo gewiß ein unbegründeter, als der S. hier nur um dasjenige bittet, was Gott ſeinem Weſen nach thun muß: „Er übt nach ſeiner Gerechtigkeit das jus talionis. Das Recht iſt elaſtiſch, der ungerechte Schlag auf den Andern fällt nach der ſittlichen Weltordnung wieder auf mich zurück.“ Vgl. Matth. 7, 2. Über das גמול vgl. zu Pſ. 7, 5. — In V. 5 bringt ſich der S. den objectiven Grund ſeiner Bitte in Erinnerung, auf dem die Zuverſicht ihrer Erfüllung beruht, ſ. v. a. nicht ohne Bedacht richte ich dieſe Bitte an den Herrn, denn weil ſie nicht achten u. ſ. w., ſo wird der Herr ſie zerſtören und nicht bauen. Ich bitte alſo nur um dasjenige, was der Herr thun wird und muß. Das Thun des Herrn und das Werk ſeiner Hände iſt die Ausübung ſeiner Strafgerechtigkeit wider die Gottloſen. Vergl. Pſ. 92, 5. Jeſ. 5, 12. Auf dieſe nicht zu achten, iſt das ſichere

Deckel, der Scheu vor
ältere Erkl. gar
dann der Ort,
melte, dann
nennung des
oder sich
der Bene
samme
Das
liche
gan
7,

werden. Denn wer
dem Frevel. Daß das
hier insofern in Betracht
zeigt, zeigt die deutliche Bezie-
Thun des Herrn und das Werk
ihrem Thun, und dem Werke ihrer
sie nicht achten auf das Gericht des
Scheu dem Frevel sich überlassen. Meh-
Allein bei der optat. Auffassung sieht
die Anrede an den Herrn aufgegeben
bauen, darf man nicht das: nicht wieder auf-
einander. Es ist nichts häufiger, als daß das zuerst po-
zur Verstärkung des Nachdruckes noch einmal nega-
wird.

Der Bitte nach dem Willen Gottes folgt nun in V. 6—8 in natürlicher Ordnung die Zuversicht. Der S. erhält aus dem Heiligthum die erbetene Antwort, und verkündet dieß mit jubelndem Entzücken.

V. 6. Gelobet sey der Herr, denn er hat gehöret die Stimme meines Flehens. V. 7. Der Herr ist meine Stärke und mein Schild; auf ihn vertraute mein Herz und mir ward geholfen; darum jubelt mein Herz und durch mein Lied will ich ihn preisen. V. 8. Der Herr ist ihnen Stärke und die rettende Veste seines Gesalbten ist er. — Die Worte von V. 2 werden in V. 6 absichtlich wiederholt, nur mit Verwandlung des Imper. in das Präter. Dem Herrn sey Dank, ruft der S. frohlockend aus, jetzt habe ich, warum ich gebeten. — In V. 7 ist der Sinn: der Herr ist mein Heiland, hat sich als solchen gezeigt durch die Hülfe, die er mir gewährt, darum u. s. w. Das מִשִּׁירִי eig. aus meinem Liede, sofern das Lied der Quell des Preises ist, dieser aus ihm hervorgeht. Das אֲהוֹדֶנּוּ, die volle dichterische Form, mit beibe-

ltenem He charact. in Hiph. nach dem Präform., ſ. אודנו.

In V. 8 folgt das im vor. V. angekündigte Lied, ſo daß vor dieſem V. ein Doppelpunkt zu denken. Das ihnen ohne vorhergehendes Nomen, worauf es ſich beziehen könnte, erklärt ſich daraus, daß der König im Vorigen nicht ſowohl für ſeine Perſon, ſondern für ſich als ſolchen, alſo für ſein Volk gebeten hatte. Vgl. V. 9. Dem S. tritt ſeine Perſönlichkeit ſoweit hinter ſeinem Amte zurück, wo er mit dem Volke identiſch, dieß in ihm befindlich war, daß er ohne weiteres dem לי das למו ſubſtituirt. Wenn der S. ſich im zweiten Gl. als den Geſalbten Gottes (vergl. zu Pſ. 18, 51) bezeichnet, ſo drückt er auch dadurch aus, daß die Hülfe ihm als König, alſo in ihm dem Volke Gottes zu Theil geworden. Über den Plur. ישועות vergl. zu Pſ. 18, 51.

Zum Schluſſe bittet d. S., daß der Herr ewiglich thun möge, was er jetzt gethan.

V. 9. Hilf deinem Volke, und ſegne dein Erbe, und weide ſie und erhebe ſie ewiglich. Zu den erſten W. iſt zu vergl. die Grundſtelle Deut. 1, 29: „Sie ſind dein Volk und dein Erbe, welches du herausgeführt haſt durch deine große Kraft und deinen großen Arm.“ Zu dem: weide ſie, vgl. Pſ. 23, 1. Zu dem: erhebe ſie, 2 Sam. 5, 12. Mehrere erkl.: und trage ſie, mit Vergl. von Jeſ. 40, 11. Allein tragen heißt das נשׂא in Pi. nie, auch nicht Jeſ. 63, 9, immer erheben, emporheben, unterſtützen.

Pſalm 29.

Den Schlüſſel zum Verſtändniß dieſes Pſ. bietet der Schluß deſſelben dar: der Herr thronet als König ewiglich. Der Herr wird Stärke geben ſeinem Volke, der Herr wird ſegnen ſein Volk

Deckel, der Scheu vor der Tiefe. Sprachlich läßt sich gegen die ältere Erkl. gar nichts einwenden, דביר, eigentlich das Geredete, dann der Ort, wo geredet wird, wie אסיף, eig. das Gesammelte, dann die Zeit, wo das Obst eingesammelt wird. Die Benennung des Theiles, der Ort, wo Gott zu den Seinen redet, oder sich mit ihnen unterredet, steht im schönsten Einklange mit der Benennung des Ganzen, אהל מועד, das Zelt der Zusammenkunft, wo Gott zusammmenkommt mit seinem Volke. Das Allerheiligste ist gleichsam das Audienzzimmer. Die eigentliche Grundlage dieser Erklärung aber, die von ihren Gegnern ganz mit Stillschweigen übergangen wird, bilden die St. Num. 7, 89: „Und wenn Moses kam zu dem Zelte der Versammlung, zu reden mit ihm, so hörte er die Stimme, die sich mit ihm unterredete, von dem Orte über der Kapporet, welche auf der Lade des Zeugnisses," und Ex. 25, 22. Endlich, die Bedeutung, welche die älteren Ausl. dem דביר geben, paßt vortrefflich an unserer St., welche allein schon hinreicht, den Einwand von Iken zu widerlegen, das דביר komme nie in einem Zusammenhange vor, in dem von einem Sprechen Gottes die Rede sey. Der S. hat gebeten, daß Gott ihm nicht schweigen, ihm nicht verstummen, daß er sein Flehen hören möge. Was ist da natürlicher, als daß er seine Hände erhebt zu dem Orte, von wo Gott mit den Seinen redet, daß er zutrauensvoll von dort die Antwort auf seinen Hülferuf erwartet? — Zu Anfang von V. 3 ist ein Doppelpunkt zu denken. Es wird hier der Inhalt des Gebetes angegeben, welches Gott im vor. V. zu hören aufgefordert worden. Gott soll d. S., seinen Knecht, nicht in das Verderben verwickeln, welches nach seinem Worte nur den Bösen bestimmt ist. Das משך, ziehen, hinziehen, fortraffen, vgl. Hi. 24, 22. Ez. 32, 20. In der Parallelst. Ps. 26, 9 steht אל תאסף. Die Farben zu der Schilderung der Bösen, mit denen der S. nicht durch Gemeinschaft des Ergehens verbunden sein will, wer-

den von ſeinen Feinden entlehnt, David, ſagt Venema, hic tacite crimina haec transfert in hostes suos, quorum hic verus erat character. Die Schilderung paßt mehr auf einheimiſche Böſewichter, die durch die Künſte der Verſtellung ihr Ziel zu erreichen ſuchten, wie Abſalom und ſein Anhang, als auf auswärtige, die mit offener Gewalt verfuhren. Die Böſen werden als ſolche bezeichnet, die ſich gegen den, der von Gott und Rechtswegen ihr Nächſter iſt, durch das allgemeine Band mit ihnen verbunden, welches alle Glieder der Gemeinde Gottes mit einander verband, oder daneben noch durch ſpecielle Liebesverhältniſſe, nur mit dem Munde betragen, wie ſie ſollen, und gegen ihn geſinnt ſind und handeln als wäre er ihr Feind. Zwiſchen רע und רעה eine bedeutſame Paronomaſie. — In V. 4 die zweite Bitte d. S. Zuerſt, der Herr möge ihn nicht mit den Böſen ſtrafen, dann hier: er möge die Böſen nicht ungeſtraft laſſen. Ihnen, den Böſen und Übelthätern, namentlich meinen Feinden. Der Anſtoß, den man an dieſer Bitte des S. und ſo manchen ähnlichen in den Pſalmen nimmt, iſt ſo gewiß ein unbegründeter, als der S. hier nur um dasjenige bittet, was Gott ſeinem Weſen nach thun muß: „Er übt nach ſeiner Gerechtigkeit das jus talionis. Das Recht iſt elaſtiſch, der ungerechte Schlag auf den Andern fällt nach der ſittlichen Weltordnung wieder auf mich zurück.“ Vgl. Matth. 7, 2. Über das גמול vgl. zu Pſ. 7, 5. — In V. 5 bringt ſich der S. den objectiven Grund ſeiner Bitte in Erinnerung, auf dem die Zuverſicht ihrer Erfüllung beruht, ſ. v. a. nicht ohne Bedacht richte ich dieſe Bitte an den Herrn, denn weil ſie nicht achten u. ſ. w., ſo wird der Herr ſie zerſtören und nicht bauen. Ich bitte alſo nur um dasjenige, was der Herr thun wird und muß. Das Thun des Herrn und das Werk ſeiner Hände iſt die Ausübung ſeiner Strafgerechtigkeit wider die Gottloſen. Vergl. Pſ. 92, 5. Jeſ. 5, 12. Auf dieſe nicht zu achten, iſt das ſichere

Mittel, in die Gerichte ſelbſt verflochten zu werden. Denn wer Gottes Gericht nicht ſcheut, überläßt ſich dem Frevel. Daß das nicht achten auf das Thun des Herrn hier inſofern in Betracht kommt, als es den Frevel erzeugt, zeigt die deutliche Beziehung auf den vor. Vers: das Thun des Herrn und das Werk ſeiner Hände, entſpricht ihrem Thun, und dem Werke ihrer Hände. Alſo ſ. v. a. weil ſie nicht achten auf das Gericht des Herrn, und alſo ohne Scheu dem Frevel ſich überlaſſen. Mehrere erkl. er zerſtöre ſie. Allein bei der optat. Auffaſſung ſieht man nicht ein, warum die Anrede an den Herrn aufgegeben iſt. Dem: nicht bauen, darf man nicht das: nicht wieder aufbauen, ſubſtituiren. Es iſt nichts häufiger, als daß das zuerſt poſitiv Geſagte zur Verſtärkung des Nachdruckes noch einmal negativ ausgedrückt wird.

Der Bitte nach dem Willen Gottes folgt nun in V. 6—8 in natürlicher Ordnung die Zuverſicht. Der S. erhält aus dem Heiligthum die erbetene Antwort, und verkündet dieß mit jubelndem Entzücken.

V. 6. Gelobet ſey der Herr, denn er hat gehöret die Stimme meines Flehens. V. 7. Der Herr iſt meine Stärke und mein Schild; auf ihn vertraute mein Herz und mir ward geholfen; darum jubelt mein Herz und durch mein Lied will ich ihn preiſen. V. 8. Der Herr iſt ihnen Stärke und die rettende Veſte ſeines Geſalbten iſt er. — Die Worte von V. 2 werden in V. 6 abſichtlich wiederholt, nur mit Verwandlung des Imper. in das Präter. Dem Herrn ſey Dank, ruft der S. frohlockend aus, jetzt habe ich, warum ich gebeten. — In V. 7 iſt der Sinn: der Herr iſt mein Heiland, hat ſich als ſolchen gezeigt durch die Hülfe, die er mir gewährt, darum u. ſ. w. Das משירי eig. aus meinem Liede, ſofern das Lied der Quell des Preiſes iſt, dieſer aus ihm hervorgeht. Das אהודנו, die volle dichteriſche Form, mit beide-

haltenem He charact. in Hiph. nach dem Präform., ſ. אורנו. — In V. 8 folgt das im vor. V. angekündigte Lied, ſo daß vor dieſem V. ein Doppelpunkt zu denken. Das ihnen ohne vorhergehendes Nomen, worauf es ſich beziehen könnte, erklärt ſich daraus, daß der König im Vorigen nicht ſowohl für ſeine Perſon, ſondern für ſich als ſolchen, alſo für ſein Volk gebeten hatte. Vgl. V. 9. Dem S. tritt ſeine Perſönlichkeit ſoweit hinter ſeinem Amte zurück, wo er mit dem Volke identiſch, dieß in ihm befindlich war, daß er ohne weiteres dem לי das למו ſubſtituirt. Wenn der S. ſich im zweiten Gl. als den Geſalbten Gottes (vergl. zu Pſ. 18, 51) bezeichnet, ſo drückt er auch dadurch aus, daß die Hülfe ihm als König, alſo in ihm dem Volke Gottes zu Theil geworden. Über den Plur. ישועות vergl. zu Pſ. 18, 51.

Zum Schluſſe bittet d. S., daß der Herr ewiglich thun möge, was er jetzt gethan.

V. 9. Hilf deinem Volke, und ſegne dein Erbe, und weide ſie und erhebe ſie ewiglich. Zu den erſten W. iſt zu vergl. die Grundſtelle Deut. 1, 29: „Sie ſind dein Volk und dein Erbe, welches du herausgeführt haſt durch deine große Kraft und deinen großen Arm.“ Zu dem: weide ſie, vgl. Pſ. 23, 1. Zu dem: erhebe ſie, 2 Sam. 5, 12. Mehrere erkl.: und trage ſie, mit Vergl. von Jeſ. 40, 11. Allein tragen heißt das נשא in Pi. nie, auch nicht Jeſ. 63, 9, immer erheben, emporheben, unterſtützen.

Pſalm 29.

Den Schlüſſel zum Verſtändniß dieſes Pſ. bietet der Schluß deſſelben dar: der Herr thronet als König ewiglich. Der Herr wird Stärke geben ſeinem Volke, der Herr wird ſegnen ſein Volk

durch Frieden. Daraus erkennen wir, daß der Ps. keine persönliche Beziehung hat, sondern von dem S. aus der Seele des Volkes, der Gemeinde Gottes gesungen worden ist, und zu ihrer Erbauung. Daraus, daß die Situation die des Leidens, der Gefahr, der feindlichen Bedrängung des Volkes Gottes, der Furcht der kleinen Heerde im Angesichte der Weltmacht ist. Daraus wird uns klar, aus welchem Gesichtspunkte alles Vorhergehende zu betrachten ist. Das: der Herr hat Macht, welches seine Summe bildet, soll nur dem: der Herr wird Macht geben, zur Grundlage dienen, die Größe Gottes im Gewitter wird nur deshalb geschildert, damit auf diese Weise der Gemeinde ein Schild bereitet werde gegen alle ängstlichen Besorgnisse.

In dem Eingange V. 1 und 2 werden die himmlischen Diener Gottes aufgefordert, dem Herrn Ehre und Macht zu geben. In der Hauptmasse V. 3—9 schildert der S. die Äußerung der göttlichen Ehre und Macht, welche die Grundlage zu dieser Aufforderung abgibt. In Folge dieser Äußerung, der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes im Gewitter, thun die himmlischen Diener Gottes, wozu sie in V. 1 und 2 aufgefordert worden, „in seinem Heiligthum spricht Alles: Ehre!" Der Schluß in V. 10 und 11 spricht die Hoffnung und Zuversicht aus, welche der Gemeinde Gottes aus dieser Kundgebung der göttlichen Ehre und Macht erwächst: da ihr Gott ein solcher, so kann ihre eigne Ohnmacht ihr weiter keine Sorge machen.

Es ist kein Grund zu der Annahme vorhanden, daß der Ps. durch den Anblick eines Gewitters veranlaßt worden sey. „Die Frische der Schilderung, die kräftige Haltung und die Raschheit des Ganges" scheinen nur dann diese Annahme zu motiviren, wenn man von der Macht der Poesie sehr niedrige Vorstellungen hat. Nach der Analogie von Ps. 18 und Hi. 37, V. 1—5, wo bei den ähnlichen Schilderungn des Gewitters gar nicht an

eine äußere Veranlassung gedacht werden kann, hat David auch hier die „Stimme Gottes“ im Geiste vernommen.

Wir haben in uns. Ps. ein merkwürdiges Vorbild, wie wir die Zeichensprache der Natur zu deuten, und zu unserer Erbauung anzuwenden haben. Jedes Gewitter, jeder Sturm soll uns predigen, daß die Pforten der Hölle Gottes Kirche, und uns selbst, sofern wir ihre Glieder und Diener sind, nicht überwältigen werden. Dabei kommt aber Alles darauf an, daß man seines Standes gewiß ist. Die Offenbarungen Gottes in der Natur sind doppelsinnig, sie reden zu jedem nach seinem geistlichen Stande. Das Gewitter z. B. ist, wie für den Frommen, die Gemeinde des Herrn, eine thatsächliche Verheißung, so für die Gottlosen, die Welt, eine thatsächliche Drohung. Wer der Liebe Gottes gewiß ist, dem gereicht die Äußerung seiner Allmacht zum Troste, wer das Bewußtseyn des göttlichen Zornes hat, dem soll sie zum Schrecken gereichen.

Die kunstvolle Anordnung des Ps. zeigt sich nicht blos darin, daß wie der Eingang, so auch der Schluß, zwei Verse hat, und daß die Beschreibung des Gewitters grade sieben Verse füllt, sondern auch in der Setzung der Gottesnamen. In dem Eingange und in dem Schlusse kommt der Name Jehovah in jedem Gliede vor, also im Ganzen achtmal, was unmöglich zufällig sein kann. In der Hauptmasse kehrt die „Stimme des Herrn“ siebenmal wieder (Luther hat eine achte Stimme des Herrn hereingebracht), wobei schon wegen der correspondirenden Siebenzahl der Verse gar nicht an Zufall gedacht werden kann. Da die sieben Donner der Apocalypse C. 10, 3. 4 offenbar aus uns. Ps. entnommen sind, so steht es fest, daß man schon sehr früh auf Erscheinungen wie diese aufmerksam war. Ebenso wenig kann es zufällig seyn, daß der Name Jehovah im Ganzen in der Hauptmasse zehnmal vorkommt. Die äußere Signatur der Vollendung weist darauf hin, daß sie innerlich vollendet und abge-

schlossen ist. Kösters Behauptung, für David scheine jene Künstlichkeit zu groß, wird nach den Entdeckungen, die sich uns bei den vorhergehenden Psalmen dargeboten haben, keiner Widerlegung mehr bedürfen. Grade für David ist das Streben nach möglichst kunstvoller Anordnung charakteristisch.

Unser Ps. ist mit Ps. 28 zu einem Paare verbunden. Gemeinsam ist beiden der Grundgedanke, und in beiden wird er offenbar absichtlich fast mit denselben Worten ausgesprochen, vgl. das: „der Herr ist ihnen Stärke," in Ps. 28, 8 mit dem: „der Herr wird Stärke geben seinem Volke," hier in V. 11, wo speciell das לְעַמּוֹ im Verhältniß zu לָמוֹ auffällt: die Abweichung weist noch deutlicher auf die Absicht hin, den Zusammenhang beider Ps. bemerklich zu machen, wie die unbedingte Übereinstimmung, die zufällig seyn könnte, dieß thun würde. Der Unterschied zwischen beiden Ps. ist nur der, daß der S. in Ps. 28 vorwiegend schwierige einheimische Verhältnisse im Auge zu haben scheint, hier dagegen Zeiten der Bedrängung durch auswärtige Feinde. Dann stimmt die Anordnung in beiden Ps. auffallend überein: dort ein Eingang und ein Schluß von einem V., und eine Hauptmasse von sieben V., hier eine Hauptmasse ebenfalls von sieben V., und ein Eingang und ein Schluß von zwei. Ferner, die neun V. von Ps. 28 und die elf V. unseres Ps. zusammengezählt geben zwei Dekaden, und die in Ps. 28 an der Dekade fehlende Eins ist hier überschießend. Endlich die Fünfzahl des Jehovah in Ps. 28 weist schon an sich darauf hin, daß dieser Ps. den Charakter des Halben, Unvollendeten trägt, vgl. über die Fünfzahl als Signatur des Unvollendeten, die gebrochene Zehnzahl, Bähr Symb. Th. 1 S. 183 ff. Noch auffallender aber ist, daß, wenn wir das fünffache Jehovah im vor. Ps., das achtfache hier in Einleitung und Schluß, und das siebenfache: die Stimme des Herrn, in der Hauptmasse zu-

zammenzählen, grade wieder die Zahl zwanzig herauskommt, in Übereinſtimmung mit der Zahl der Verſe.

Diejenigen, welche gegen die Annahme der Bedeutſamkeit der Zahl in der Anordnung der Pſalmen, der Abſichtlichkeit in Setzung der Gottesnamen, und das Vorhandenſeyn von Pſalmenpaaren, die der Verf. in einer Ausdehnung angewandt hat, wie es von keinem früheren Ausleger geſchehen, mißtrauiſch ſind, mögen, ehe ſie gegen dieſe Annahme den ſo wohlfeilen allgemeinen Einwurf der Künſtlichkeit erheben, doch vorher einmal wenigſtens dieſe beiden Pſ. gründlich durcharbeiten: es kann kaum anders geſchehen, als daß ihnen dann ein Licht aufgeht.

Nicht unbedeutende Spuren führen darauf, daß Pſ. 23—29 einen Cyclus von Pſalmen bilden, die von David bei Gelegenheit der Verſetzung der Bundeslade nach Zion geſungen wurden, auf welches Ereigniß Pſ. 24 ſich ganz unläugbar bezieht. Alle dieſe Pſalmen tragen nicht individuellen Charakter. Die Beziehung auf das Heiligthum geht durch ſie von Anfang bis zu Ende hindurch, vgl. Pſ. 23, 6. 24, 3. 7. 9. 26, 6. 7. 8. 27, 4. 5. 6. 28, 2. 29, 2. 9. Alle bewegen ſich um zwei Grundgedanken: der Herr kennt die Seinen, und, es trete ab von der Ungerechtigkeit wer den Namen des Herrn nennt, oder: der Herr iſt mein Hirte, und: wer unſchuldige Hände hat und reinen Herzens iſt, der wird Segen erhalten von dem Herrn. — In dieſer Siebenzahl von Pſ. ſind die beiden erſten und die beiden letzten noch durch nähere Einheit mit einander verbunden. Getheilt wird die Sieben durch die drei und die vier. Den Beſchluß der drei bildet der alphabetiſche Pſ. Drei unter dieſen Pſ. führen den Namen יהוה, vier tragen das bloße: von David an der Spitze. Das: ein feines Lied von David, des erſten, kehrt in dem letzten wieder, der ſich als ſolcher durch die Segensſprechung über das Volk kund gibt, vgl. 2 Sam. 6, 18. Pſ. 24 iſt überſchrieben: ein feines Lied von David, damit die Correſpondenz des Anfan-

ges und des Schluſſes nicht überſehen werde. — Dieſſeits und jenſeits der Siebenzahl findet ſich eine Specialüberſchrift, Pſ. 22 und Pſ. 30. Da alle in dem dritten und vierten Buche eingereihten Davidiſchen Lieder größeren Cyclen angehören, ſo müſſen wir von vornherein erwarten, daß ſolche Cyclen auch in den erſten Büchern vorkommen werden.

V. 1. 2. — V. 1. Ein feines Lied von David. Gebet dem Herrn, ihr Söhne Gottes, gebet dem Herrn Ehre und Kraft. V. 2. Gebet dem Herrn die Ehre ſeines Namens, betet an den Herrn im heiligen Schmuck. — Daß die himmliſchen Diener Gottes aufgefordert werden, ſeine Ehre und Stärke zu preiſen, weiſt darauf hin, wie herrlich ihre im Folgenden dargelegten Äußerungen ſind. Müſſen ſich vor ihnen auch die erhabenſten Kreaturen Gottes, die Engel, tief in den Staub demüthigen, werden ſie dadurch zur lebhafteſten Anerkennung, zum feurigſten Preiſe veranlaßt, wie ſollten ſie dann nicht aus dem Herzen der irdiſchen Diener Gottes, die in ſeinem niederen Heiligthum in Schwachheit ſeinen Namen preiſen, alle Sorge und alle Furcht verſcheuchen und ihnen das: der Wolken Luft und Winden, gibt Wege, Lauf und Bahn, der wird auch Wege finden, da dein Fuß gehen kann, tief einprägen. Die Bne Elim ſind dieſelben, welche ſonſt Bne Elohim genannt werden. Bei beiden Namen Gottes iſt der Plural daraus zu erklären, daß die Einheit Gottes nicht eine Einheit der Armuth, ſondern des Reichthums iſt. In dem einen wahren Gott iſt die ganze Fülle vereinigt, welche das Heidenthum unter die Vielen vertheilt. Er allein iſt instar multorum. Das Elohim und Elim iſt das abgekürzte אלהי האלהים und אל אלים, vgl. Deut. 10, 17: „denn Jehovah, euer Gott, er iſt der Gott der Götter und der Herr der Herrn,“ Dan. 11, 36. Pſ. 136, 2. 3. Da dieſer Gebrauch des Majeſtätsplurals in der Sprache ſehr weit verzweigt

iſt, vgl. über denſ. die Abhandlung über die Gottesnamen im Pent. in Bd. 2 der Beiträge, ſo hat man gar keinen Grund, mit Ewald anzunehmen, der Plur. ſey hier in dem Compoſitum doppelt ausgedrückt, wofür es an jeder Parallelſt. fehlt, und was ſich auch nicht logiſch rechtfertigen läßt. — Sehr viele ältere Ausl. verſtehen unter den Bne Elim die Könige und Mächtigen der Erde, mit Berufung auf Pſ. 96, 7, wo an die Stelle der Bne Elim die „Geſchlechter der Völker" geſetzt ſind. Zuletzt iſt dieſe Erkl. theilweiſe noch von Köſter erneuert worden. Gottesſöhne, meint er, ſtehe von Allem, was mächtig iſt, im Himmel die Engel, auf Erden die Könige. Allein wie paſſend hier die Erwähnung der Engel iſt, zeigt die Vergl. der Realparallelen Pſ. 103, 20. 21: „Lobet den Herrn, ihr ſeine Boten, ihr ſtarken Helden, die ihr ſeinen Befehl ausrichtet. Lobet den Herrn alle ſeine Heerſchaaren, ſeine Diener, die ihr ſeinen Willen thut," und Jeſ. C. 6, wo die Seraphim, die um den Thron des Herrn ſtehen, das „heilig, heilig, alle Lande ſind ſeiner Ehre voll" ſingen, und alſo dem Herrn Ehre und Stärke geben. Von den Engeln kommt erweislich auch anderwärts nicht nur das Bne Elohim, ſondern auch das Bne Elim ſelbſt vor in Pſ. 89, 7. Dagegen von den Mächtigen der Erde findet ſich nirgends weder das Bne Elim, noch das Bne Elohim; Bne Eljon kommt an der einzigen Stelle Pſ. 82, 6 vor. Endlich, gegen die Beziehung auf die Mächtigen der Erde entſcheidet V. 9, wonach in Gottes Tempel Alles ſpricht: Ehre! An den irdiſchen Tempel kann hier nicht gedacht werden, denn in dieſem befinden ſich die heidniſchen Herrſcher nicht. Man kann nur an das himmliſche Heiligthum denken, in dem die Engel Gottes Lob verkündigen. Indirect freilich findet hier allerdings eine Beziehung auf die Gewaltigen der Erde ſtatt, und darauf beruht die Anwendung, welche in Pſ. 96, 7 ff. von V. 1 und 2 unſ. Pſ. gemacht wird: die Aufforderung an die Engel, Gottes Ehre und Macht zu preiſen, ſoll der Gemeinde Got-

tes zum Bewußtſeyn bringen, wie wenig ſie Grund hat, im Angeſichte der Mächtigen der Erde zu zagen: die Ehre und Stärke ihres Gottes, welche ſelbſt die Engel anbetend preiſen, läßt ſie vertrauen ſelbſt im Angeſichte einer ganzen feindlichen Welt. — Das Ehre ſoll hier nach mehreren Ausl. ſo viel ſeyn als Lob, Preis, und dem עז geben ſie die Bed. Ruhm. Allein daß das Ehre vielmehr ſ. v. a. Herrlichkeit, zeigt ſchon das: gebet dem Herrn die Ehre ſeines Namens, und daß das עז hier wie immer Stärke bedeutet, erhellt ſchon aus der Beziehung, in der das: der Herr wird ſeinem Volke Stärke geben, des Schluſſes auf das: gebet dem Herrn Stärke, des Anfanges ſteht: er hat Stärke, alſo wird er Stärke geben. Dann wird dieſe Erkl. zurückgewieſen durch die Parallelſt. Pſ. 96 V. 6. 7: Stärke iſt in ſeinem Heiligthum, gebet dem Herrn Stärke und durch die Grundſtelle Deut. 32, 3: „gebt Größe unſerm Gott.“ In der Grundſt. und den abgeleiteten iſt dem Herrn Ehre, Stärke, Größe geben, vielmehr ſ. v. a. ihm dieſelbe beilegen, die vorhandene anerkennen, ihn derſelben gemäß verherrlichen. Daß der Herr Ehre und Stärke beſitzt, dieß zum Bewußtſeyn zu bringen, iſt der Zweck von V. 1—9: daraus entwickelt ſich dann das, der Herr wird Stärke geben ſeinem Volke, in welches das Ganze ausläuft. — Der Name kommt auch in V. 2 als Produkt der Thaten in Betracht, die Ehre ſeines Namens ſ. v. a. die Ehre, die ihm nach Ausweis ſeiner herrlichen Offenbarungen und Thaten angehört. Das: in heiligem Schmucke, iſt dem Gedanken nach ſ. v. a. in tiefer Ehrfurcht. Wie die irdiſchen Prieſter, ehe ſie den Dienſt des Herrn antraten, ihre gewöhnlichen Kleider ablegten, und heilige Gewänder anzogen (das: in heiligem Schmucke, von dieſen in 2 Chron. 20, 21, vgl. auch Pſ. 110, 3. 96, 9): ſo hier ſeine Diener im Himmel, die Engel. Ihr gewöhnliches Gewand iſt zu gering, als daß ſie ſich in ihm ihrem heiligen und erhabnen Herrn

nahen, und ihm darin, veranlaßt durch die herrlichen Äußerungen ſeiner Allmacht, ihre Ehrfurcht bezeugen dürften.

Es folgt nun in V. 3—9 die Schilderung der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes im Gewitter, worauf ſich die in V. 1 und 2 ausgeſprochene Aufforderung an die Engel, ihm zu huldigen, gründet.

V. 3. Die Stimme des Herrn iſt über den Waſſern, der Gott der Ehren donnert, der Herr über vielen Waſſern. V. 4. Die Stimme des Herrn iſt Kraft, die Stimme des Herrn iſt Pracht. V. 5. Die Stimme des Herrn zerbricht Cedern, der Herr zerbricht die Cedern des Libanon. V. 6. Und er macht ſie hüpfen wie ein Kalb, Libanon und Sirjon wie einen jungen Büffel. — V. 7. Die Stimme des Herrn hauet mit Feuerflammen. V. 8. Die Stimme des Herrn macht zittern die Wüſte, die Stimme des Herrn macht zittern die Wüſte Kadeſch. V. 9. Die Stimme des Herrn macht Hindinnen kreiſen und entblößet Wälder, und in ſeinem Tempel ſpricht alles: Ehre! — Im zweiten Gliede von V. 3 erhält das Jehovah des erſten einen Zuſatz, im dritten, das Waſſer. Die Stimme des Herrn iſt der Donner, aber nur für den Glauben. Ein gottloſer Hebräer wurde ihn gewiß nicht alſo nennen. Stimme des Herrn iſt auch jedes ſanfte Lüftchen, die ganze Natur predigt ſeine Herrlichkeit; durch Alles ſpricht Gott zum Menſchen; aber weil unſere Ohren ſo taub ſind, wird dasjenige vorzugsweiſe als ſeine Stimme bezeichnet, wodurch er am lauteſten uns zuruft, auch wider Willen ſeine Allmacht und Majeſtät uns predigt. Die Waſſer ſind die Wolken, die himmliſchen Waſſer, Gen. 1, 7, das „Waſſerdunkel," Pſ. 18, 12, die Haufen des Waſſers am Himmel, Jerem. 10, 13, vgl. Pſ. 77, 18. Hi. 36, 28. Mehrere denken an die Waſſer der Meere und Flüſſe. Dagegen entſcheidet aber ſchon das viele des letzten Gl.,

welches zeigt, daß die Wasser zum Gewitter selbst gehören; denn nur alsdann ist ihre Vielheit für den vorliegenden Zweck von Bedeutung, indem sie dazu dient, Gottes Größe im Gewitter ins Licht zu stellen. Die Bez. Gottes als des Gottes der Ehre weist zurück auf V. 1 und 2, und zeigt, daß die mit unf. V. beginnende Schilderung der dort ausgesprochenen Aufforderung an die Engel, Gottes Ehre zu preisen, zur Begründung dient. — Zu V. 4 wird gewöhnlich bemerkt, das ב mit dem Substant. umschreibe das Adject. Allein dabei wird der Art. ganz außer Acht gelassen. Das ב ist hier vielmehr dasjenige, welches steht, „um anzugeben, in welchem Wesen etwas bestehe," Ew. Die Stimme des Herrn hat ihr Wesen in der Kraft und Pracht, die in ihr zur Erscheinung kommen, sie ist gleichsam die Kraft und Pracht selbst. — In V. 5 wird der Blitz, wie auch in V. 7 und Ex. 9, 28 als Annex des Donners betrachtet. Die Ceder wird genannt als die Königin der Bäume, im zweiten Gl. steigernd speciell die Cedern des Libanon, weil diese unter allen die stattlichsten. Mit derselben Allmacht, mit der Gott die Cedern des Libanons zerbricht, kann er auch die mehrfach unter ihrem Bilde dargestellten Mächtigen der Erde vernichten, die seiner Gemeinde Gefahr drohen. — Das sie in V. 6 ist auf die Cedern zu beziehen. Weil aber das Hüpfen der Bäume nur Folge des Hüpfens der Berge ist, so werden im zweiten Gl. diese selbst genannt. Sirjon ist nach Deut. 3, 9 der Sidonische Name des Hermon. Die Poesie liebt das Seltene, Veraltete. Die practische Beziehung dieses V. hat Jo. Arndt ganz richtig gefaßt: „Gleich wie in großen Wettern vor dem Donner die Berge zittern und beben, also kann unser lieber Gott durch den Effekt seines Wortes die hohen und stolzen Leute zitternd und bebend machen." Ebenso Schmid: sic etiam hostes Jehovae cum omni suâ potentia coram ipso irato dissilient, fulminibus judiciorum ejus disjecti. — Die Kürze in V. 7 ist dem plötzlichen Zucken des Blitzes nachgebildet,

der hier als das verwundende Instrument in der Hand der Stimme des Herrn, als die Waffe erscheint, womit sie zu dem Schrecken den Schaden hinzufügt. Das Verb. חצב heißt überall hauen — nie spalten, oder gar zerstreuen, so daß die Erkl.: spaltet, wirft gespalten aus, streut, sprüht, und die Vergl. der fulmina trisulca zu verwerfen ist — vgl. bes. Hos. 6, 5. Jes. 51, 9, wo das חצב von dem strafenden Gott vorkommt. Das להבות אש steht im Accus., eig. nach Feuerflammen. Es verhält sich zu der Stimme des Herrn wie das Besondere zum Allgemeinen. — Bei V. 8 fragen die Ausl., warum grade die Wüste als durch den Donner erzitternd dargestellt wird. Die allein richtige Antwort ist die, weil die Wüste den Eindruck des Großen, des Ungeheuren, des Furchtbaren macht, vgl. Deut. 1, 19: „diese große und furchtbare Wüste," 8, 15: „der dich leitete durch die große und furchtbare Wüste, wo Schlangen, Skorpionen und Durst," Deut. 32, 10: „er fand ihn im Lande unbesät, in der heulenden Einöde der Wüste." Die Wüste ist neben den hohen Bergen das passendste Symbol der Weltmacht; ihr Erbeben vor der Stimme Gottes muß dem frommen Gemüthe die Nichtigkeit seiner Besorgnisse vor der Weltmacht zum Bewußtseyn bringen. Von dieser Auffassung aus erklärt es sich, warum im zweiten Gl. die besonders schaurige Wüste Kadesch, der nördliche Theil der arabischen Wüste, steigernd genannt wird. Diese ist mit dem Libanon und Sirjon gleichsam zu einem Paare verbunden. Das Symbol der Weltmacht im Norden und Süden des Landes des Herrn wird von dem Schrecken seiner Stimme ergriffen. Aus diesem Parallelismus mit dem Libanon erklärt es sich, warum grade der unmittelbar an Kanaan angrenzende Theil der schaurigen arabischen Wüste genannt wird. — Wie der Herr beim Gewitter seine Übermacht über alles Geschaffene kundgibt, vom Größten bis zum Kleinsten, so daß das Große ihm nicht durch seine Größe, das Kleine nicht durch seine Kleinheit unerreichbar wird, darauf führt, wie es scheint,

in V. 9 der Gegenſatz der Hindinnen und der Wälder. Daß das יחולל, Pil. von חול, nur erkl. werden darf: ſie macht kreiſen, ſ. v. a. erſchreckt durch die heftigen Donnerſchläge werfen ſie Jungen vor der Zeit, vgl. 1 Sam. 4, 19, zeigt Hi. 39, 1. Nach V. 3 derſ. St. gebären die Hindinnen leicht, ſo daß alſo nicht, nach Bochart's u. A. Annahme, daß die Hindinnen ſchwer gebären, hier in Betracht kommen kann. Sie entblößet Wälder, ſ. v. a. ſie entkleidet ſie ihres Schmuckes, der Zweige und der Blätter. Den Sinn der letzten Worte hat ſchon der Chaldäer richtig angegeben: in ſeinem obern Heiligthum preiſen alle ſeine Diener ſeine Herrlichkeit vor ihm. Mehrere erkl.: das ganze Univerſum, Himmel, Erde und Meer ſammt Allem, was darin iſt, erſchrecken vor der Herrlichkeit Gottes, die ſich im Gewitter äußert, und fühlen ſich zum Preiſe derſelben veranlaßt. Allein bei dieſer Erkl. iſt nur der Gegenſatz richtig, in den ſie gegen eine andere Erkl. tritt, nach der durch den Tempel der Tempel zu Jeruſalem bezeichnet werden ſoll. Der Tempel Gottes iſt vielmehr, wie in 11, 4. 18, 7 ſeine himmliſche Wohnung, und diejenigen, welche dort ſeine Herrlichkeit preiſen, ſind die Engel. Die Richtigkeit dieſer Erkl. erhellt auch aus V. 1 und 2. Die Engel thun hier, nachdem die Äußerung der göttlichen Herrlichkeit geſchehen, dasjenige, wozu der S. ſie vor ihr und auf Grund derſelben aufgefordert hatte. Werden aber ſie, die erhabenſten unter den Geſchöpfen Gottes, von heiligem Schauer vor der göttlichen Herrlichkeit ergriffen, wie groß muß dann dieſelbe ſeyn, wie leicht muß es der Gemeinde Gottes werden, die ſeines Schutzes gewiß iſt, alle Gefahr und Furcht mit Füßen zu treten! Den die Engel droben mit Geſange loben, der muß den Seinen einen unüberwindlichen Schutz gegen alle ihre Feinde gewähren. Das Suff. in כלו bezieht ſich auf den Tempel, ſeine Allheit, die Allheit desjenigen, was darin iſt, oder derjenigen, die darin ſind. Ohne vorherg. Nomen, auf das ſich das Suff. bezieht, ſteht das

כלו nie. Das כבוד, was als Ausruf zu fassen ist, Ehre! findet seinen Commentar in dem: heilig, heilig, heilig ist der Herr, der Heerschaaren, alle Lande sind seiner Ehre voll, der Seraphim bei Jesaias, wo das heilig nicht speciell die moralische Heiligkeit, sondern die unbedingte Erhabenheit Gottes über alles Geschaffene, seine Herrlichkeit bezeichnet, vgl. zu Ps. 22, 4.

Mehrere Ausl. haben sich bemüht, in der Schilderung des Gewitters einen regelmäßigen Fortschritt nachzuweisen: zuerst, wie das Gewitter am Himmel sich kundgibt, V. 3 und 4. Dann wie es die Berge ergreift, V. 5 und 6, endlich, wie die Ebne seinen gewaltigen Einfluß empfindet, V. 8. Allein dieser Fortschritt ist ein blos hineingetragener. V. 4 beschreibt die Stimme des Herrn ganz im Allgemeinen; man sieht bei dieser Annahme nicht ein, wie V. 7 grade zu dieser Stellung kommt; in V. 8 wird nicht die Ebne genannt, sondern die Wüste, mit ihren oft hohen Bergen.

Es folgt nun in dem Schluß V. 10. 11, der dem Eingange in der Zweizahl seiner V., in der Vierzahl seiner Glieder, in deren jedem der Jehovahname vorkommt, correspondirt, die Anwendung. Ist Gott der Gott der Ehre, so darf sein Volk sich nicht fürchten.

V. 10. Der Herr saß bei der Fluth, und also sitzet der Herr als König in Ewigkeit. V. 11. Der Herr wird seinem Volke Kraft geben, der Herr wird sein Volk segnen mit Frieden. — Der Sinn von V. 10: wie der Herr einst bei der Fluth sich als König und Richter zeigte, in dem Verderben, das er den Gottlosen bereitete, in dem Heile, was er den Gottesfürchtigen gewährte, so wird er auch — diese Zuversicht erwächst dem S. aus dem großen Schauspiel, welches er so eben mit den Augen des Geistes geschaut hat, aus dem: Ehre! der Söhne Gottes, welches bis in die innersten Tiefen seiner Seele hineingedrungen ist — in alle Ewigkeit sich

als König und Richter zeigen, die Seinen erretten und ſeine und ihre Feinde verderben. Das Sitzen iſt dem Richter und König eigenthümlich, vgl. Jo. 4, 12. Apoc. 18, 7, Geſen. thes. s. v. Hier erhält es ſeine nähere Beſtimmung aus dem zweiten Gliede; das als König gehört der Sache nach auch dem erſten an. Daß das ל in למבול von der Zeit ſteht, bei der Fluth — vgl. über dieſen Gebr. Geſen. thes. p. 730; das ל iſt in ſolchen Fällen wie immer Präpoſition der Hörigkeit — zeigt das entſprechende לעולם, was den Gebrauch des ל in למבול hervorgerufen zu haben ſcheint. Auf eine beſtimmte Fluth weiſt ſchon der Art. hin, und daß nur an die Sündfluth gedacht werden darf, an welche der S. um ſo paſſender erinnert, da der Herr auch damals ſich im Wetter kundgegeben, erhellt aus der Thatſache, daß nur von dieſer das מבול vorkommt, Gen. 6, 17. 7, 6. 7 u. ſ. w., das ſchon zur Zeit der Abfaſſung des Pent. aus dem gewöhnlichen Sprachgebrauch geſchwunden geweſen ſeyn muß, und ſich nur als eine Art von Nom. propr. für jene beſtimmte Fluth zugleich mit dem Andenken an ſie aus der Vorzeit vererbt hatte. Die Hinweiſung auf die Fluth erſcheint um ſo paſſender, da auch bei ihr die Schleuſen des Himmels gewiß unter furchtbaren Wettern ſich eröffneten, welche den Feinden Gottes eine Ankündigung des Unterganges waren. Das Fut. mit V. conv. וישב weiſt darauf hin, wie ſich aus dem bereits Gewordenen das Neue entwickelt. — Abzuweiſen ſind die anderen Erkl. des V.: der Herr ſitzt an der Waſſerfluth, richtet die dem Gewitter folgenden Überſchwemmungen an und leitet ſie, oder er thront über der Waſſerfluth, der himmliſchen. Dagegen ſpricht außer dem Präter. und dem מבול noch, daß nach ihr in den Schluß, dem nur die Anwendung angehören kann, ein unpaſſendes Element hineingebracht wird. — Das zweite Gl. von V. 11 weiſt hin auf den Anfang und den Schluß des Moſaiſchen Segens: der Herr ſegne dich — er gebe dir Frieden. Zu dem erſten

Gl. bemerkt Jo. Arnd: „Das iſt ein herrlicher Troſt wider die Verachtung und Verfolgung der armen Chriſtenheit, des kleinen Häufleins, welches keinen äußerlichen Schutz hat in der Welt, keine äußerliche Stärke. Dagegen tröſtet der heilige Geiſt und ſpricht: nicht die Welt ſoll Stärke und Kraft der Chriſtenheit geben, ſondern der Herr, wie ſich auch der König Joſaphat damit tröſtet, als er ſpricht, bei ihnen iſt fleiſchlicher Arm, bei uns aber iſt der Herr Zebaoth, und S. Johannes, der in uns iſt, iſt gröſſer, denn der in der Welt iſt.“

Pſalm 30.

Das ſich in der Zwölfzahl der Verſe vollendende Ganze dieſes Pſ. zerfällt in zwei Theile, die Einleitung von fünf, und die Hauptmaſſe von ſieben Verſen. In der Einleitung gibt d. S. zuerſt einen raſchen Überblick über den Gegenſtand ſeines Liedes: der Herr hat ihn aus großer, gänzlichen Untergang drohender Gefahr gnädig errettet, V. 2—4, dann fordert er, hinweiſend darauf, daß er für die Gemeinde ſingt, alle Frommen auf, die Herrlichkeit Gottes, ſeine vergebende Barmherzigkeit zu preiſen, welche ſich in dieſer Begebenheit geoffenbart hat, V. 5 und 6. In der Ausführung berichtet er zuerſt über ſein Unglück: das Glück hatte ihn zu Hochmuth und falſcher Sicherheit verleitet, aus der er durch ein über ihn verhängtes Gericht des Herrn aufgeſchreckt wurde, V. 7. 8. Dann theilt er das Gebet mit, welches er aus der tiefſten Tiefe des Elendes, in die er zur Strafe ſeines Hochmuthes von Gott verſenkt worden, zu ihm emporſandte, V. 9—11, berichtet über die Errettung die ihm in Erhörung dieſes Gebetes zu Theil wurde, V. 12, und ſchließt mit dem Verſprechen ewiger Dankbarkeit für das gewährte Heil, V. 13.

Die Veranlassung des Ps. wird in der Überschrift in V. 1 angegeben: ein feines Lied, ein Gesang der Einweihung des Hauses von David. Man darf durchaus nicht mit De Wette, Einl. S. 32, diese Worte als Bezeichnung der Melodie nehmen, als sollte der Ps. nach der Weise eines Liedes gesungen werden, welches gewöhnlich bei Einweihung der Häuser gesungen wurde: diese Erkl. lassen die Worte nicht zu: ein Lied der Hausweihe, kann unmöglich ein Lied nach der Weise des Liedes der Hausweihe seyn; der Inhalt bietet mit dem eines Liedes, das bei solcher Veranlassung gesungen wurde, keine Verwandtschaft dar; es fehlt an jeder gesicherten Analogie in den Überschriften, überall, wo man in ihnen die Hinweisung auf ein anderes Lied finden wollte, nach dessen Weise der Ps. abgesungen werden sollte, gibt sich diese Annahme bei näherer Prüfung als ein Produkt der Verlegenheit zu erkennen, welche unfähig war, die vorliegende Schwierigkeit auf legitime Weise zu beseitigen. Ebenso verwerflich ist die Annahme von Calvin, Grotius u. A., das Haus sey der Pallast Davids, und der Ps. sey verfaßt, als David den von Absalom verunreinigten durch eine religiöse Ceremonie wieder einweihte. Denn das בַּיִת kommt nur von der Einweihung eines neuen Gebäudes vor, und der Inhalt paßt nicht zu dieser Veranlassung. Das Haus schlechthin ist vielmehr das Haus Gottes, der Tempel, und die Überschrift bezeichnet den Ps. als abgesungen bei der Einweihung der Stätte des künftigen Tempels durch David, über die in 2 Sam. C. 24, und in 1 Chron. C. 21 berichtet wird. Der Zweck des Ps. ist von Venema ganz richtig dahin angegeben worden, „daß das Gedächtniß der Veranlassung, bei der die Stätte des von Salomoh zu erbauenden Tempels von Gott ausgewählt, und der Tempel selbst durch ein göttliches Zeichen geweiht wurde, auf alle Zeiten erhalten würde.“

Gegen diese Ansicht hat man nur das Eine geltend ge-

macht, die Weihe des künftigen Tempelplatzes durch Errichtung eines Altares könne nicht Hausweihe heißen. Allein man sieht gar nicht ein, warum nicht. Daß ein Haus des Herrn auch da vorhanden seyn kann, wo keine prachtvollen Gebäude stehen, sondern nur ein einfacher Altar, zeigt schon Gen. 28, 22, und daß die Wesenheit des Hauses des Herrn hier vorhanden war, zeigt deutlich 1 Chron. 21, 26: „Und David erbaute dort einen Altar dem Herrn und brachte dar Brandopfer und Friedensopfer, und rief an den Herrn, und dieser erhörte ihn durch Feuer vom Himmel auf dem Brandopferaltar.“ Der Ort war im vollsten Sinne schon in Davids Zeit ein Heiligthum, ja das Heiligthum und somit das Haus des Herrn, und in der Hauptsache wurde ihm durch Salomoh nichts an Würde hinzugefügt. Der Herr hatte ihn für sein Haus erklärt; er hatte David Vergebung ertheilt unter der Bedingung der Errichtung des Altars, er hatte bei der Einweihung diesen geheiligt durch das Feuer vom Himmel. David erkannte in diesem Altar das Heiligthum des Herrn: er opferte nicht blos einmal dort, sondern er erhob ihn für immer zur Opferstätte. Zum Überflusse aber haben wir eine Stelle, in der ausdrücklich gesagt wird, daß David der Stätte den Namen des Hauses Gottes gegeben, der um so näher lag, da David voraussah, daß zum Wesen auch bald die Form hinzukommen werde, da er im Geiste dort schon den durch seinen Sohn zu vollendenden Bau erblickte, zu dem er sofort mit großem Eifer die Vorbereitungen traf, vgl. 1 Chron. 22, 2 ff. Es ist dies die St. 1 Chron. 22, 1: „Und David sprach: dieß ist das Haus Jehovahs, und dieß ist der Altar zum Brandopfer für Israel.“

Dagegen spricht für unsere Ansicht die genaue Übereinstimmung des Inhaltes unseres Psalmes mit 2 Sam. 24 und 1 Chron. 21. Zuerst zeigt sich diese Übereinstimmung in Bezug auf das Vergehen Davids. Hier wie dort ist keine handgreifliche Sünde, welche das Gericht des Herrn über David

herbeizieht; es ist eine solche, welche in den Tiefen des Herzens verborgen ist. Seine Schuld ist hier wie dort der Hochmuth, der was der Herr gegeben, als durch eigne Kraft errungenes und zu bewahrendes Besitzthum betrachtete. Hier sagt uns David dieß selbst ausdrücklich in V. 7, wonach die Schuld die, daß er in seiner Sicherheit sprach: ich werde nicht wanken ewiglich. Bei der Volkszählung behält Buddeus, welcher bemerkt, „die Sache selbst zeigt, daß David diese ganze Sache aus Hochmuth und eitler Prahlerei unternahm," Recht gegen J. D. Michaelis, der sich in ein nur auf dem Gebiete des Herzens liegendes Vergehen nicht finden konnte, und die ihm gefolgt sind, wie Keil, über die Chronik S. 351 ff., welche annehmen, die Volkszählung habe einen militärischen Zweck gehabt, sie sey zugleich Enrollirung zum Kriegsdienste gewesen, und aus der Eroberungssucht hervorgegangen, welche David im hohen Alter nach so vielen glücklich geführten Kriegen überfallen habe. Als Zweck wird in 2 Sam. 24, 2 ausdrücklich ausgesprochen, „die Zahl des Volks zu erfahren" und daß nur dieß der Zweck, daß David nur durch die Zahlen seinem Hochmuthe und seiner Eitelkeit Befriedigung gewähren wollte, wie der Geizige seinem Geize, indem er sein Geld zählt, darauf führt auch die Äußerung Joabs in V. 3. Wie leicht bei der Volkszählung, die an und für sich etwas durchaus Unschuldiges und unter Umständen Nöthiges war, eine Versündigung durch Hochmuth stattfinden könne, darauf wird schon in Ex. 30, 12 hingewiesen. Auch die Strafe weist darauf hin, daß das Vergehen nur in dem Hochmuthe bestand: quia David multitudine populi superbire voluit, ideo deus eum diminutione populi punivit. Daß 2 Sam. 24, 5 nur nach falscher Deutung zu Gunsten der Ansicht von J. D. Michaelis geltend gemacht worden, hat Thenius zu d. St. gezeigt. — Ferner, das Unglück, von dem hier die Rede, traf den S. nach einer längeren Zeit der Ruhe und des Glückes, V. 7

und 8. Grade so war es bei der Volkszählung. Der Hochmuth, der sie hervorrief, war durch das Glück genährt worden. — Das Unglück, von dem in dem Ps. die Rede, war zwar furchtbar, aber es war nur von kurzer Dauer; plötzlich und schnell wurde der Schmerz in Freude umgewandelt; vgl. V. 3, V. 12 und besonders V. 6: „am Abend kehrt Weinen ein und am Morgen ist Jubel.“ Genau so war es bei der Volkszählung. Das Unglück, das dem David so zu Herzen ging, daß er, mehr todt als lebendig, vgl. hier V. 3, den Herrn bat um den Preis seines Lebens demselben ein Ende zu machen, hörte ganz plötzlich auf, nachdem es noch nicht einen vollen Tag gedauert hatte. Das Unglück dauerte nach 2 Sam. 24, 15 „vom Morgen bis zur Zeit der Zusammenkunft.“ Daß unter dieser die abendliche religiöse Versammlung zu verstehen sey, s. v. a. bis zur Zeit des Abendopfers, 1 Kön. 18, 36 vgl. mit V. 29, 2 Kön. 16, 15, erhellt aus dem Contexte. Von den beiden religiösen Versammlungen des Tages wird die erste durch das „vom Morgen an“ ausgeschlossen. Der Exkl. Mehrerer: bis zur bestimmten Zeit, steht entgegen, daß dem Morgen nur ein Theil desselben Tages entgegengesetzt werden kann, und daß nach der bestimmten Erklärung im Folgenden das Gericht nicht bis zu dem von Gott bestimmten Termin fortdauerte, sondern in Folge der Bußfertigkeit Davids abgekürzt wurde. — Die Strafe war nach V. 8 uns. Ps. eine solche, welche die Kraft des Reiches brach. Ebenso nach der Volkszählung. Der Feinde, der gewöhnlichen Werkzeuge der strafenden Gerechtigkeit Gottes in den Psalmen, namentlich den Davidischen, wird hier gar nicht gedacht, außer in sofern sie sich über das Unglück des Sängers freuen, woraus nur ihr Vorhandenseyn erhellt, in Einklang mit 2 Sam. 24, 13, wo unter den drei David zur Wahl gestellten Plagen auch die ist, „zu fliehen drei Monate vor seinen Feinden, von diesen verfolgt.“ — Hier wie dort erfolgte die Errettung in

unmittelbarem Zusammenhange mit dem Gebete Davids. — Mit V. 12 hier „du hast geöffnet meinen Sack und mich umgürtet mit Freude," ist zu vergl. 1 Chron. 21, 16: „und es fielen David und die Ältesten bedeckt mit Säcken auf ihr Angesicht." Endlich, aus V. 5 unsr. Ps. erhellt, in Übereinstimmung mit unserer Deutung der Überschrift, daß derselbe in einer gottesdienstlichen Versammlung abgesungen wurde.

Unser Ps. liefert einen recht eclatanten Beweis für die Richtigkeit und Ursprünglichkeit der Überschriften. Was in ihm der Überschrift zur Bestätigung dient, liegt so tief, daß dieselbe sicher nicht aus bloßer Combination hervorgegangen ist.

Die von Hitzig aufgestellte willkührliche Behauptung der Abfassung d. Ps. durch Jeremias wird schon durch die unverkennbare Abhängigkeit des Liedes des Hiskias in Jes. C. 38 von demselben zurückgewiesen, vergl. bes. V. 18 und 19 dort, mit V. 10 hier.

Als der Kern des Ps. wird in V. 5 ausdrücklich die vergebende Barmherzigkeit Gottes gegen die Seinen bezeichnet. Es ist sehr merkwürdig, daß diese vor Legung der äußern Fundamente des Tempels von Gott als das geistliche Fundament desselben thatsächlich bezeichnet wurde. Als Dolmetscher dieser factischen Rede Gottes tritt David in diesem Ps. auf.

V. 2—6. — V. 2. Ich will dich erheben, Herr, denn du hast mich erhöhet, und ließest meine Feinde sich nicht freuen über mich. V. 3. Herr, mein Gott, ich schrie zu dir, und du heiletest mich. V. 4. Herr, du hast emporgeführt aus der Hölle meine Seele, mich belebt aus denen, die zur Grube hinabfahren. — V. 5. Singet fein dem Herrn, ihr seine Frommen, und preiset sein heiliges Gedächtniß. V. 6. Denn einen Augenblick währet sein Zorn herbei, Leben seine Huld, am Abend

übernachtet Weinen, und am Morgen ist Jubel da. — Zu V. 2 Muis: „Auf das: ich will dich erheben, läßt er gleich im zweiten Theile den Grund folgen, weshalb er Gott preisen will, und führt diesen in den beiden folgenden V. weiter aus, um zu zeigen, wie groß seine Verpflichtung zu diesem Preise sey.“ Durch die dreimal wiederholte Anrede an den Herrn werden diese drei V. äußerlich zu einem Ganzen verbunden. Das: ich will dich erheben, steht in deutlicher Beziehung auf das: du hast mich erhöht. Calvin: „weil er wie aus dem Grabe zur Lebensluft erhoben war, verspricht er, er werde den Namen Gottes erhöhen. Denn wie Gott uns, da wir in die Tiefe versenkt sind, durch seine Hand in die Höhe erhebt, so ist es wiederum unsere Schuldigkeit, sein Lob durch Herz und Mund zu erheben.“ Das דָּלָה, eigentlich schöpfen, erklärt sich aus der Darstellung des Unglückes unter dem Bilde eines tiefen Brunnens, in welchen der S. versenkt war. Daß an eine buchstäbliche Auffassung nicht zu denken ist, erhellt aus V. 4: „du hast erhöht aus dem Scheol meine Seele,“ und aus V. 3, wo dem: du schöpftest mich, das: du heiltest mich, entspricht. Das שָׂמַח mit ל bezeichnet nur nach dem Zusammenhange die Schadenfreude. Es heißt eig. sich jemanden freuen, so daß die Freude ihm angehört, oder in Beziehung auf ihn steht. Davids Feinde, wie die eines jeden frommen Königes, waren die zahlreichen Feinde des Herrn, die Gottlosen, vgl. 2 Sam. 12, 14: „aber weil du die Feinde des Herrn durch diese Geschichte hast lästern gemacht, so soll der Sohn, der dir geboren worden, sterben.“ So wie diese bisher die reichlichen Erweisungen der göttlichen Gnade gegen ihn mit Neid angesehen hatten, so empfanden sie über das Elend, was Gott jetzt über ihn verhängt, die lebhafteste Schadenfreude. Sie hofften, daß er jetzt ganz zu Grunde, jetzt noch in Erfüllung gehen werde, was sie in den Tagen Absaloms vergebens erwartet hatten. Diese Hoffnung wurde dadurch vereitelt,

daß Gott ſeinem bußfertigen Knechte ſeine Schwachheitsſünde verzieh, und ihn nicht mit den Gottloſen fortraffte. — Der Herr hat David nach V. 3 geheilt. Jedes ſchwere Leiden erſcheint unter dem Bilde einer Krankheit, der Herr, der es wegnimmt, unter dem Bilde des Arztes. Vgl. Jeſ. 6, 10. 2 Chron. 36, 16. Das heilen wird hier erklärt durch das helfen in V. 11, das erfreuen, in V. 12. Aus dem: du heiltest mich, ſchließen, daß David damals leiblich krank geweſen, iſt ebenſo thöricht, als wenn man aus dem: du ſchöpfteſt mich, in V. 2 ſchließen will, daß er in einem Brunnen ſich befunden. — In V. 4 wird der Herr geprieſen als der Erretter aus dem Tode und der Hölle. Der Gram über das durch ihn verſchuldete Unglück des Volkes hatte David dem Tode nahe gebracht. Vgl. zu Pſ. 6, 7. 8. Er war lebendig todt geweſen. Vergl. 2 Cor. 1, 10. Calvin: „er glaubte die Größe der Gnade nicht anders mit Worten erreichen zu können, als wenn er die Finſterniß jener Zeit mit dem Grabe und mit der Grube verglich.“ In Bezug auf das יוֹרְדֵי בוֹר vgl. zu Pſ. 28, 1. Von ihnen, ſ. v. a. mich aus ihrer Zahl entnehmend. Die Redensart מִיָּרְדִי, von meinem Herabſteigen, ſ. v. a. ſo daß ich nicht herabſtieg, iſt entſchieden zu verwerfen. Denn der Infin. von ירד iſt immer רֶדֶת, vgl. V. 10, und der S. ſtellt ſich auch in der erſten Hälfte als einen ſolchen dar, der ſchon zum Scheol geſunken. Die Maſorethen änderten nur deshalb, weil ſie ſich nicht darin finden konnten, daß der S. ſich unter die Geſtorbenen zählt.

Auf den kurzen Überblick über die Thatſache folgt in V. 5 u. 6 die Hinweiſung auf den in ihr enthaltenen Kern der Lehre, der ſie weit über das Gebiet des Individuellen und rein Perſönlichen hinaus erhebt, und ihr Bedeutung für die ganze Gemeinde gibt, die in den Preis des S. für das ihm gewährte Heil mit einſtimmen muß, weil das Weſen ihres Gottes ſich darin herrlich kund gegeben. — Das Gedächtniß des Herrn, V. 5, iſt dasjenige, was vor die

Seele tritt, wenn man ſeiner gedenkt, alſo Alles, wodurch er ſein Weſen kund gegeben, ſeine geſchichtlich manifeſtirte Eigenthümlichkeit, ſein in die Erſcheinung getretener Charakter. Der verborgene Gott würde, wie keinen Namen, ſo auch kein Gedächtniß haben. Die Grundſtelle iſt Ex. 3, 15: „dieß (Jehovah, der Gott eurer Väter) iſt mein Name in Ewigkeit und mein Gedächtniß auf alle Geſchlechter," ſ. v. a. in dieſer Eigenſchaft werde ich mich von nun an ſtets kund geben, ſo daß man mich nicht anders als nach ihr nennen, und nach ihr meiner gedenken wird. Vgl. Jeſ. 26, 8. Pſ. 135, 13. 97, 12. Hoſ. 12, 6. Das hinzugefügte קָדְשׁוֹ gibt den Inhalt des Gedächtniſſes an. Die Heiligkeit Gottes bezeichnet auch hier ſeine unbedingte Erhabenheit über das Geſchaffene, vgl. zu Pſ. 22, 4. Dieſe gibt der Herr am herrlichſten kund in dem „barmherzig, gnädig, geduldig ſeyn." Vgl. Hoſ. 11, 9, wo ebenfalls die Langmuth und Gnade als Ausfluß der Heiligkeit Gottes erſcheint. Was hier mit zwei Worten als das heilige Gedächtniß Gottes bezeichnet wird, das wird in V. 6 ausführlicher dargelegt. Der geſchichtliche Charakter Gottes als des Heiligen, reich an Vergebung, und über menſchliche Leidenſchaft unendlich erhaben, hatte ſich in der Führung Davids eben kund gegeben und darin liegt für die ganze Gemeinde eine Aufforderung, ihn in dieſer Eigenſchaft zu preiſen. Was der Herr zunächſt an dem Einzelnen thut, gehört immer der ganzen Gemeinde an, und dieſe muß freudig die ihr dargebotene Gelegenheit zur Mehrung ihrer Erkenntniß und Liebe Gottes benutzen. — V. 6 begründet die Aufforderung, den Herrn und ſpeciell ſeine Heiligkeit zu preiſen. Daß man das בְּאַפּוֹ nicht erklären darf: während ſeines Zornes, ſondern nur: durch ſeinen Zorn, erhellt aus dem entgegengeſetzten: durch ſeine Huld, vgl. das בִּרְצוֹנוֹ in V. 8. Wörtlich: denn Augenblick (iſt) durch ſeinen Zorn, Leben durch ſeine Huld ſ. v. a. denn durch ſeinen Zorn kommt nur ein trauriger Augenblick, dann kommt

gleich wieder Leben durch ſeine Huld. Als ein trauriger wird der Augenblick durch den Zuſammenhang und Parallelismus beſtimmt. Das Leben iſt weder das nackte Leben, noch darf es ohne weiteres durch Heil erklärt werden. Es ſchließt beides in ſich, das Leben im engeren Sinne und das Heil, vgl. zu Pſ. 16, 11. Es erklärt ſich auf der einen Seite aus V. 4, wo der S. ſagt, daß der Herr ihn aus dem Tode, dem er ſchon ſo gut wie anheimgefallen, ins Leben zurückgerufen, und aus dem „mein Blut" in V. 10, auf der andern Seite aus V. 12 und dem parallelen Jubel. Gott errettet die Seinen vom drohenden Tode und begabt ſie mit Heil. Das bloße, nackte Leben wäre noch kein Leben zu nennen, wäre nur ein verhüllter Tod. — Das Streben, einen möglichſt genauen Parallelismus hervorzubringen, hat, da man verkannte, daß das רגע durch den Zuſammenhang näher als trauriger Augenblick beſtimmt, den paſſenden Gegenſatz des חיים bildet, eine doppelte falſche Erklärung hervorgerufen. Mehrere bringen dem רגע eine falſche Bed. auf; ſo die LXX und Hitzig: denn jäher Tod liegt in ſeinem Zorne. Weit mehrere klimſteln an dem חיים. Dieß ſoll das ganze Leben bedeuten: ſein Zorn währt nur einen Augenblick, ſeine Gnade hingegen beglückt die Seinen ihr ganzes Leben hindurch. Allein ſo, für alle Tage des Lebens, kommt das חיים nie vor, das vielmehr in den Pſalmen den ſtehenden Gegenſatz gegen den Tod im vollſten Umfange bildet, vgl. z. B. 16, 11. 34, 13. 36, 10. Auch in der zweiten Hälfte iſt nicht von der langen Dauer des Heiles, von der ja auch der S. noch nichts wiſſen konnte, ſondern nur von der kurzen Dauer des Schmerzes, und von dem Plötzlichen des Überganges zur Freude die Rede. Ebenſo in V. 3 und V. 12. — In dem zweiten Theile wird das Weinen perſonificirt, und dargeſtellt unter dem Bilde eines Wanderers, der die Herberge, in die er am Abend gekommen, am Morgen verläßt. Nach ihm kommt dann ein anderer Gaſt, der Jubel.

Das יְלִין kann ſich nur auf das erſte Gl. beziehen. In dem zweiten iſt das Verbum Subst. zu ergänzen. — Der Inhalt des V. hat nur Wahrheit für die, welche in V. 5 aufgefordert worden, die in ihm dargelegte Herrlichkeit Gottes, den Grund ihrer fröhlichen Hoffnung und ihrer Geduld in Trübſal, zu preiſen, die Frommen. Für die Gottloſen haben Gottes Gerichte nicht ſelten einen vernichtenden Charakter, und dem Weinen folgt nimmer wieder ein Jubel.

Es folgt nun auf die Einleitung in V. 7—13 eine weitere Auseinanderſetzung der Noth, in die David ſich durch eigne Schuld geſtürzt, und der göttlichen Gnade, durch die er daraus befreit worden. Die ſieben wird getheilt durch die fünf der Noth und die zwei der Errettung.

V. 7. Und ich ſprach in meiner Sicherheit: ich werde nicht wanken ewiglich. V. 8. Herr, durch deine Huld hatteſt du meinem Berge Kraft beſtellt, du verbargeſt dein Antlitz, ich ward beſtürzt. V. 9. Zu dir, Jehovah, rief ich, und den Herrn flehte ich um Gnade an. V. 10. „Was iſt dir nütze mein Blut, daß ich hinabfahre zur Grube? Wird Staub dich preiſen, wird er verkünden deine Wahrheit? V. 11. Höre Herr, und ſey mir gnädig, Herr, ſey Helfer mir.“ — V. 12. Du wandelteſt mir meine Klage in einen Reigen, du haſt geöffnet meinen Sack, und mich mit Freude gegürtet. V. 13. Auf daß Ehre dir ſinge und nicht ſchweige, Herr mein Gott, in Ewigkeit will ich dich preiſen. — Zu V. 7 Calvin: „eine weichliche Trägheit hatte ſein Gemüth in Beſchlag genommen, ſo daß er unluſtig war zum Gebete, nicht von Gottes Gnade abhing, und dem vergänglichen hinfälligen Glücke allzuſehr vertraute.“ Die Sprache iſt hier die Sprache des Herzens. Das: in meiner Sicherheit — man hat nicht nöthig, wegen unſ. St. eine Form שַׁלְוִי neben der

ſonſt gewöhnlichen שלוי anzunehmen, vgl. über die Weglaſſung der Feminalendung vor dem Suff. Hitzig zu Hoſ. 13, 2 — kann entweder ſ. v. ſeyn als: da mirs wohl ging (Luther), oder es kann auch die durch äußere Sicherheit veranlaßte fleiſchliche Sicherheit des Gemüthes bezeichnen, wie in Prov. 1, 32: „die Sicherheit der Thoren richtet ſie zu Grunde," und das Adj. in Ez. 23, 42. Für dieſe letztere Auffaſſung ſpricht, daß die Worte: ich werde u. ſ. w. ohne dieſe nähere Beſtimmung nicht deutlich genug ſind. Nur durch die Geſinnung, in der ſie geſprochen wurden, erhielten ſie ihren ſündigen Charakter, und auf dieſe muß alſo vorher hingewieſen werden. An ſich könnten ſie auch Ausdruck lebendigen Glaubens ſeyn. — Die tiefſte Einſicht in die Gefahren des Glückes und die dadurch bedingte Nothwendigkeit des Kreuzes, offenbart ſich durchgängig ſchon im Geſetze, vgl. z. B. Deut. 32, 15: „Da ward Jeſchurun fett, ſchlug aus, du wurdeſt fett, dick, feiſt, und verließ Gott, der es geſchaffen, und verachtete den Felſen ſeines Heiles," ganz beſonders aber Deut. 8, 11—18, wo faſt jedes Wort auf den vorliegenden Fall paßt: „Hüte dich, daß du nicht vergeſſeſt den Herrn deinen Gott, daß du nicht eſſeſt und ſatt werdeſt, und dein Herz ſich erhebe und ſprecheſt in deinem Herzen: meine Kraft und die Stärke meiner Hand hat mir dieß Vermögen bereitet. Und gedenken ſollſt du des Herrn deines Gottes, denn er iſt es, der dir Kraft gibt, dir Vermögen zu ſchaffen." Neben Iſrael, vgl. Hoſ. 13, 6: „von ihrer guten Weide wurden ſie ſatt, wurden ſatt und ihr Herz erhob ſich, darum vergaßen ſie mein," und David, zeigt uns im A. T. beſonders das Beiſpiel des Königs Hiskias, der im Unglücke ſo herrlich beſtand, die Gefahren des Glückes. Dieſe Gefahren begleiten aber nicht bloß das äußere Glück, ſie drohen auch dem, dem es geiſtlich wohlgeht. J. Arnd ſagt: „Sehet wir haben hier eine herzliche Warnung an dem Exempel des lieben Davids, daß wir in guten Tagen Gott fürchten ſollen, und nicht

sicher seyn, und uns nicht auf das Zeitliche verlassen. Wie predigten die Propheten wider die mächtigen Könige und Völker in ihren Weissagungen wider Babel u. s. w., welche alle sind mächtige Völker, Städte und Könige gewesen, haben sich verlassen auf ihre Macht und Reichthum, sind aber alle zerbrochen und verwüstet und zu Grunde gegangen, die sich aber gedemüthigt, Gott gefürchtet und fest an Gottes Gnade gehalten, die sind alle erhalten und werden auch ewig bleiben. Geistlich ist dieser Spruch also zu verstehen, daß sich mancher so stark im Glauben, so geistreich, so freudig, so voll Trostes befindet, daß er dem Teufel und der Welt Trotz beut und mit David spricht: ich fürchte mich nicht vor viel hundert tausenden, die sich umher wider mich lagern. Aber wenn uns unser lieber Gott ein wenig versucht, seine Gnade vor uns verbirgt, o so ists gar aus, so wollen wir gar versinken in die Hölle und verzweifeln. Das thut unser lieber Gott darum, daß wir unsere Schwachheit erkennen sollen, und daß Alles an Gottes Gnade gelegen sey." Berleb. B.: „Abwechselung ist nöthig, um der Seele zu erkennen zu geben, daß ihre Festigkeit nur von der Stärke, die Gott in dieselbe legt, herkomme. Wenn ihr schöner Tag keinen Abend hätte, und ihre Sonne keiner Verfinsterung unterworfen wäre, so würde die Seele solches unfehlbar ihrer eignen Kraft und Sorgfalt zuschreiben. Sobald aber Gott seine empfindliche Mitwirkung entzieht, so verderben ihr der Abend und der Schatten ihren schönen Tag: und alsdann erkennt sie, daß Alles von ihrem Ursprung und Sonne abhängt, daß auch Alles in dem Willen ihres Gottes und durch die Wirkung seines Wohlgefallens, ohne einiges Verdienst auf unserer Seite geschieht." — In V. 8 klagt David seine Thorheit an, daß er erst durch das Unglück erkennen mußte, wie sein Glück eine reine Gabe der göttlichen Gnade war, deren Beständigkeit nicht in der eigenen Kraft ihres Trägers, sondern nur in ihrem himmlischen Urheber gegründet. S. v. a.: Daß die Kraft meines Reiches

ſonſt gewöhnlichen שלוה anzunehmen, vgl. über die Weglaſſung der Feminalendung vor dem Suff. Hitzig zu Hoſ. 13, 2 — kann entweder ſ. v. ſeyn als: da mirs wohl ging (Luther), oder es kann auch die durch äußere Sicherheit veranlaßte fleiſchliche Sicherheit des Gemüthes bezeichnen, wie in Prov. 1, 32: „die Sicherheit der Thoren richtet ſie zu Grunde," und das Adj. in Ez. 23, 42. Für dieſe letztere Auffaſſung ſpricht, daß die Worte: ich werde u. ſ. w. ohne dieſe nähere Beſtimmung nicht deutlich genug ſind. Nur durch die Geſinnung, in der ſie geſprochen wurden, erhielten ſie ihren ſündigen Charakter, und auf dieſe muß alſo vorher hingewieſen werden. An ſich könnten ſie auch Ausdruck lebendigen Glaubens ſeyn. — Die tiefſte Einſicht in die Gefahren des Glückes und die dadurch bedingte Nothwendigkeit des Kreuzes, offenbart ſich durchgängig ſchon im Geſetze, vgl. z. B. Deut. 32, 15: „Da ward Jeſchurun fett, ſchlug aus, du wurdeſt fett, dick, feiſt, und verließ Gott, der es geſchaffen, und verachtete den Felſen ſeines Heiles," ganz beſonders aber Deut. 8, 11—18, wo faſt jedes Wort auf den vorliegenden Fall paßt: „Hüte dich, daß du nicht vergeſſeſt den Herrn deinen Gott, daß du nicht eſſeſt und ſatt werdeſt, und dein Herz ſich erhebe und ſprecheſt in deinem Herzen: meine Kraft und die Stärke meiner Hand hat mir dieß Vermögen bereitet. Und gedenken ſollſt du des Herrn deines Gottes, denn er iſt es, der dir Kraft gibt, dir Vermögen zu ſchaffen." Neben Iſrael, vgl. Hoſ. 13, 6: „von ihrer guten Weide wurden ſie ſatt, wurden ſatt und ihr Herz erhob ſich, darum vergaßen ſie mein," und David, zeigt uns im A. T. beſonders das Beiſpiel des Königs Hiskias, der im Unglücke ſo herrlich beſtand, die Gefahren des Glückes. Dieſe Gefahren begleiten aber nicht bloß das äußere Glück, ſie drohen auch dem, dem es geiſtlich wohlgeht. J. Arnd ſagt: „Sehet wir haben hier eine herzliche Warnung an dem Exempel des lieben Davids, daß wir in guten Tagen Gott fürchten ſollen, und nicht

sicher seyn, und uns nicht auf das Zeitliche verlassen. Wie predigten die Propheten wider die mächtigen Könige und Völker in ihren Weissagungen wider Babel u. s. w., welche alle sind mächtige Völker, Städte und Könige gewesen, haben sich verlassen auf ihre Macht und Reichthum, sind aber alle zerbrochen und verwüstet und zu Grunde gegangen, die sich aber gedemüthigt, Gott gefürchtet und fest an Gottes Gnade gehalten, die sind alle erhalten und werden auch ewig bleiben. Geistlich ist dieser Spruch also zu verstehen, daß sich mancher so stark im Glauben, so geistreich, so freudig, so voll Trostes befindet, daß er dem Teufel und der Welt Trotz beut und mit David spricht: ich fürchte mich nicht vor viel hundert tausenden, die sich umher wider mich lagern. Aber wenn uns unser lieber Gott ein wenig versucht, seine Gnade vor uns verbirgt, o so ists gar aus, so wollen wir gar versinken in die Hölle und verzweifeln. Das thut unser lieber Gott darum, daß wir unsere Schwachheit erkennen sollen, und daß Alles an Gottes Gnade gelegen sey." Berleb. B.: „Abwechselung ist nöthig, um der Seele zu erkennen zu geben, daß ihre Festigkeit nur von der Stärke, die Gott in dieselbe legt, herkomme. Wenn ihr schöner Tag keinen Abend hätte, und ihre Sonne keiner Verfinsterung unterworfen wäre, so würde die Seele solches unfehlbar ihrer eignen Kraft und Sorgfalt zuschreiben. Sobald aber Gott seine empfindliche Mitwirkung entzieht, so verderben ihr der Abend und der Schatten ihren schönen Tag: und alsdann erkennt sie, daß Alles von ihrem Ursprung und Sonne abhängt, daß auch Alles in dem Willen ihres Gottes und durch die Wirkung seines Wohlgefallens, ohne einiges Verdienst auf unserer Seite geschieht." — In V. 8 klagt David seine Thorheit an, daß er erst durch das Unglück erkennen mußte, wie sein Glück eine reine Gabe der göttlichen Gnade war, deren Beständigkeit nicht in der eigenen Kraft ihres Trägers, sondern nur in ihrem himmlischen Urheber gegründet. S. v. a.: Daß die Kraft meines Reiches

nur in deiner Huld wurzelte, dieß habe ich durch schmerzliche Erfahrung gelernt, denn da du mir deine Gnade entzogst, gerieth ich in rathlose Verlegenheit und erkannte mich rettungslos verloren. Man vergleiche hier die Geschichte. Wie zerrannen die stolzen Einbildungen Davids, die ihn zur Volkszählung verleiteten, als die Gerichte des Herrn über ihn hereinbrachen! Das העמיד mit dem Accus. der Sache und dem Dat. der Person, jemanden etwas bestellen, vgl. 2 Chron. 33, 8: „das Land, welches ich bestellt euern Vätern;“ in der Parallelst. 2 Kön. 21, 8 נתן, geben. Der Berg ist schon im Allgemeinen ein treffendes Bild der Herrschaft. Hier aber kam noch ein besonderer Grund hinzu, welcher den S. veranlaßte, diese bildliche Bezeichnung zu wählen. Ein Berg war das Centrum, und somit das natürliche Symbol von Davids Reiche, vgl. 2 Sam. 5, 9: „Und David wohnte auf der Bergveste, und nannte sie die Stadt Davids.“ Oben auf der hohen und steilen Anhöhe, in der ἄνω πόλις, lag die königliche Burg, Neh. 3, 25 das obere Königshaus genannt. Ihre Lage mußte ihr eine außerordentliche Festigkeit gewähren. Dieß zeigt schon der Spott der Jebusiter, als David sie erobern wollte. Sie meinten, Blinde und Lahme würden zur Vertheidigung hinreichen. Genau parallel unserer St. ist Mich. 4, 8. Den Hügel der Tochter Zion, speciell den Thurm der auf ihr erbauten Burg betrachtet der Prophet als das Symbol der Herrschaft des Davidischen Stammes, vgl. Christol. Th. 3. S. 273 ff. Analog sind auch die Stellen, in denen der Berg Zion, wegen des auf ihm gegründeten Heiligthums als Symbol des Reiches Gottes erscheint, Jes. 2, 3. Ps. 68, 18, u. a. Hienach nun ist das: du hattest meinem Berge Kraft bestellt, s. v. a. du hattest meinem Reiche Kraft gegeben, vgl. 2 Sam. 5, 12: „und David erkannte, daß der Herr ihn befestigt zum Könige über Israel, und daß er erhoben seine Herrschaft.“ Abzuweisen sind die Erkl., wonach der Berg entweder Bild der Sicherheit, oder auch de-

Würde und Größe seyn soll. Weder der Sicherheit noch der Würde kann Kraft gegeben werden. Nach unserer Erkl. steht die St. in vortrefflichem Einklange mit der Geschichte. Durch das Gericht des Herrn nach der Volkszählung wurde die Kraft von Davids Reiche gebrochen.

Es folgt nun in V. 9—11 das Gebet, welches David als die Frucht der göttlichen Züchtigung, schmerzlich enttäuscht, in der Noth zu Gott emporsandte. Calvin: „David, früher auf beiden Ohren schlafend, fängt, plötzlich aufgeschreckt, zum Herrn zu schreien an. Denn wie das Eisen, wenn es durch lange Ruhe rostig geworden, nicht eher wieder gebraucht werden kann, bis es von neuem im Feuer geglüht und mit dem Hammer geschlagen worden, so wird, wenn einmal die Sicherheit des Fleisches vorherrschend geworden, Niemand sich hurtig zum Gebete rüsten, wenn er nicht vorher durch das Kreuz geschlagen, und tüchtig zugerichtet ward." — Mehrere Ausl. betrachten auf Grund der Fut. schon V. 9, der hienach mit Anführungszeichen zu versehen wäre, als zu dem Gebete gehörig. So Luther: „ich will Herr rufen zu dir, dem Herrn will ich flehen." Dagegen spricht aber, daß im zweiten Gl. nicht zu Gott, sondern von Gott geredet wird. Man erklärt daher besser die Fut. aus der lebendigen Vergegenwärtigung. — Die Antwort auf die ersten beiden Fragen in V. 10, wörtl. was für ein Gewinn ist in meinem Blute — was hast du für Gewinn, wenn du mein Blut vergießest, mich sterben lässest — in meinem Herabfahren zur Grube, ist in den beiden folgenden enthalten. Gott hat einen schlechten Gewinn. Denn ihm entgeht der Preis des S., der bei aller seiner Schwachheit doch immer sein Knecht, dessen Preis ihm daher angenehm ist, vgl. zu der Parallelst. Ps. 6, 6. Das חסד heißt weder Gnade, noch Treue, noch Freundschaft, sondern wie immer Wahrheit. Es wird hier diejenige Eigenschaft Gottes hervorgehoben,

nen. Ein Schluß in V. 23 legt noch einmal die perſönliche Erfahrung des S. in kurzen Worten dar, und ein Anhang, V. 24. 25, entwickelt die Lehre, welche aus dieſer Thatſache für die Gemeinde hervorgeht: alle Frommen ſollen durch ſie angeleitet werden zur Liebe Gottes, der, wie das Beiſpiel des S. zeigt, den Seinen ſich treu beweiſt, und zum ſtandhaften Vertrauen auf ihn in der Noth.

Eine kunſtvolle formelle Anordnung liegt auch bei dieſem Pſalme vor. Die Hauptmaſſe wird durch die Zahlen 3. 7 und 10 beherrſcht, und vollendet ſich, wenn wir die drei des dritten und die ſieben des erſten Theiles zuſammenrechnen, die in dem Verhältniß innerer Zuſammengehörigkeit zu einander ſtehen — in dem erſten Theile die vorausnehmende Zuverſicht, in dem dritten die auf der inneren Einſprache Gottes beruhende — in zwei Dekaden, womit die Zehnzahl des Jehovahnamens correſpondirt. Die zweite Dekade wird durch die Fünf halbirt. Nehmen wir den Eingang und Schluß hinzu, ſo zeigt ſich, daß der Pſ. ein der Zahl nach alphabetiſcher iſt, auf welches Verhältniß zum Alphabet dadurch hingewieſen wird, daß in V. 9—13 ein Anſatz zur alphabetiſchen Anordnung auch in den Versanfängen hervortritt. Nehmen wir die Nutzanwendung hinzu, ſo erhalten wir 24 Verſe, die doppelte Zwölf, als die Signatur des Wandervolkes.

Vergeblich hat man ſich bemüht, eine ſpecielle geſchichtliche Veranlaſſung für den Pſ. aufzufinden. Er legt nach der richtigen Bemerkung von Cocceius den beſtändigen Kampf der Gläubigen und der Kirche in dieſer Zeitlichkeit dar, und die Erlöſung und den Sieg, in welchen derſelbe ſtets von neuem auslauft. Der S. redet nicht aus ſeiner Perſon, ſondern aus der jedes Gerechten, der ſich in ſchwerer Anfechtung befindet. Für dieſe Anſicht ſpricht zuerſt das Fehlen aller ſpeciellen geſchichtlichen Beziehungen. Dann die Leichtigkeit der Sprache, während

in den Pſalmen, die durch ein individuelles Leiden hervorgerufen ſind, mehr ein Ringen mit derſelben bemerklich iſt. Ebenſo die Thatſache, daß in d. Pſ. mehrere Reminiscenzen aus anderen Pſ. vorkommen, welche mehr aus tiefbewegtem Herzen hervorgegangen ſind. Endlich auch die alphabetiſche Anordnung. Die alphabetiſchen Pſalmen tragen meiſt allgemeinen Character.

Daß Jeremias dieſen Pſ. ſeinem Zwecke gemäß benutzt, aus ihm Troſt im Leiden geſchöpft hat, erhellt, außer andern Thatſachen, aus C. 20, 10, wo die ſehr eigenthümliche erſte Hälfte von V. 14 ſich wörtlich wiederfindet. Nur mit gänzlicher Verkennung des Verhältniſſes des Jeremias zu den älteren heiligen Schriften und namentlich zu den Pſalmen haben neuere Ausl. aus dieſer Übereinſtimmung auf eine Abfaſſung des Pſ. durch ihn ſchließen wollen. Der Schluß iſt nicht beſſer, als wenn man daraus, daß der Herr ſich am Kreuze der Worte von V. 6 bediente, ſchließen wollte, daß der Pſ. ihm angehöre. Die weiteren Gründe, die man aus der Übereinſtimmung der Geſinnung, der Verbindung von Klage und Hoffnung, der elegiſchen Stimmung u. ſ. w. entnimmt, führen auf Jeremias nicht mehr, wie auf jeden anderen Gläubigen des A. B. Es iſt auch nicht der Schein eines Grundes vorhanden, von der Überſchrift abzugehen, welche den Pſ. David als Verfaſſer beilegt.

Auf die Überſchrift: dem Sangmeiſter ein feines Lied von David folgt der Eingang in V. 2. Auf dich, Herr, vertraue ich, laß mich nicht ewig beſchämt werden, durch deine Gerechtigkeit errette mich. Der S. bittet um etwas, was Gott gewähren muß. Sein Gebet erhebt ſich auf dem feſten Fundamente ſeines Glaubens, den Gott nicht beſchämen, und der Gerechtigkeit Gottes, welche die Looſe der Gerechten und der Ungerechten nicht vermengen darf. Zu dem: laß mich nicht ewig beſchämt werden, bemerkt die Verleb. B. rich-

tig: „welches geſchehen würde, wenn du dieſes mein Verlangen und Bitte nicht erfüllteſt," und Venema: „er zeigt an, er befinde ſich jetzt in einem ſolchen Zuſtande, daß er entweder ſogleich befreit oder ewig zu Schanden werden müſſe." Jetzt beſchämt werden hieße ewig beſchämt werden, denn es iſt mit dem S. ſchon aufs Äußerſte gekommen, vgl. V. 10—14, beſonders das: mein Leben zu nehmen gedenken ſie, womit dieſe Darlegung der Noth ſchließt, und das: eilends errette mich, in V. 3. Ewig beſchämt werden aber kommt den Dienern Gottes, trotz aller ihrer Schwachheitsſünden, nicht zu. Vorübergehende Leiden kann, ja muß Gott über die Seinen verhängen, aber er müßte nicht Gott ſeyn, wenn er ſie dem Untergange preisgeben wollte. Dieſer gehört nur den Böſen, nicht denen, die ihr Vertraun auf Gott ſetzen. Der Gerechtigkeit darf und kann auf keinen Fall die Güte ſubſtituirt werden. Es fragt ſich nur, ob die Gerechtigkeit hier inſofern in Betracht kommt, als ſie die Verheißungstreue einſchließt, oder inſofern, als ſie einem jeden vergilt nach ſeinen Werken. Für die letztere Anſicht ſpricht die Erwähnung des Gerechten in V. 19, der Gottesfürchtigen in V. 20, der auf Gott Vertrauenden in V. 7 als Gegenſtand der göttlichen Hülfe, und das in unſerem V. ſelbſt correſpondirende: auf dich, o Herr, vertraue ich. Gottes Gerechtigkeit erfordert, daß er, die auf ihn vertrauen — das Vertrauen iſt natürlich als ein wahres, herzliches zu denken, wie es nur bei reinem Gewiſſen beſtehen kann — nicht in den Untergang verwickelt, der den loſen Verächtern gebührt, vgl. zu Pſ. 17, 1. Pſ. 26.

Der erſte Haupttheil in V. 3—9. Der S. ſpricht die Bitte an Gott um Errettung aus, gründet dieſelbe auf das innige Verhältniß, in dem er zu Gott ſteht, und äußert die Zuverſicht auf ihre Erfüllung.

V. 3. Neige zu mir dein Ohr, eilend hilf mir; ſey mir ein ſtarker Fels, und eine Burg, daß du mir hel-

feſt. V. 4. Denn mein Fels und meine Burg biſt du, und wegen deines Namens wirſt du leiten mich und pflegen. V. 5. Du wirſt mich führen aus dem Netze das ſie mir verbargen, denn du biſt meine Veſte. V. 6. In deine Hand befehl' ich meinen Geiſt, du erlöſeſt mich, Gott der Wahrheit. — V. 7. Ich haſſe die da ehren Nichtigkeiten der Eitelkeit, und ich vertraue auf den Herrn. V. 8. Jubeln will ich und mich freuen über deine Güte, der du ſieheſt mein Elend, erkenneſt die Nöthe meiner Seele. V. 9. Und du übergibſt mich nicht in die Hand meines Feindes, du ſtelleſt meine Füße auf weiten Raum. — Von den beiden Elementen des Einganges, der Bitte und ihrer Begründung, tritt in V. 3 das erſte hervor, in V. 4 ff. das zweite. J. Arnd: „Das iſt, ach lieber Gott, du höreſt ja ſo leiſe, daß du mein Seufzen erhöreſt! Ach mach mirs nicht zu lang! ich habe keinen leiblichen Schutz, keine Feſtung und Gewahrſam, ſey du meine Burg und Feſtung! Hier lernen wir, wie die Kinder Gottes pflegen mit ihrem lieben Vater zu reden, nämlich wie ein Freund mit dem andern, wie ein Kind mit ſeinem Vater: ach mein lieber Vater, neige deine Ohren her zu mir! Siehe, das thut der Glaube, die kindliche Zuverſicht, und die Liebe, die umfähet den Herrn alſo, und fällt ihm um den Hals: ach lieber Gott, du weißt und kenneſt allein meine Noth, dir will ichs allein klagen, und gleichſam heimlich ins Ohr ſagen.“ Es gehört zum Weſen des inbrünſtigen Gebetes, daß Gott dabei aufs lebendigſte vergegenwärtigt wird, ſo daß er in den Gebeten der Frommen des A. B. ſchon vor der Menſchwerdung des λόγος gleichſam Fleiſch und Blut annahm. Hieraus erklärt ſich, daß wir grade in den Pſalmen die ſtärkſten ſogenannten Anthropomorphismen und Anthropopathieen finden. Das Nichtſtattfinden der Anthropomorphismen des Gefühles iſt ebenſo verwerflich, ja noch verwerflicher, wie das

Statt*finden* dogmatiſcher Anthropomorphismen, denen an der Schwelle des A. T. durch das Verbot der Anfertigung der Bilder begegnet wird, welches ſich auf die abſolute Geiſtigkeit Gottes gründet. Die Vermeidung der Anthropomorphismen des Gefühls, die Unfähigkeit, ſich ihrer mit innerer Wahrheit zu bedienen, geht aus practiſchem Atheismus hervor. Ein ſtarker Fels und eine Burg, wörtl. ein Fels der Veſtung und ein Haus der Bergſpitzen, vgl. Pſ. 18, 3. — V. 4. Der S. hatte im vor. V. den Herrn gebeten, daß er ſein Fels und ſeine Burg ſein möge, hier gründet er dieſe Bitte darauf, daß er wirklich ſein Fels und ſeine Burg ſey, weil er ihn im Glauben, den Gott nimmer beſchämt, dafür erkennt. Gott muß ihm in dem einzelnen Falle nothwendig helfen, weil er in dem allgemeinen Verhältniſſe des Helfers zu ihm ſteht. Hieraus erhellt, mit welchem Rechte Köſter behauptet, das denn ſey hier unlogiſch, und daraus auf den compilatoriſchen Charakter des Pſ. ſchließt. Das denn bezieht ſich übrigens auf beide Gl. des V. Auch in dem zweiten wird das Beſondere, was der S. in Anſpruch nimmt, auf ſeine Nothwendigkeit zurückgeführt. Sich das Bewußtſeyn um dieſelbe nicht verdunkeln zu laſſen, iſt eine der höchſten und ſchwerſten Aufgaben, welche dem Leidenden geſtellt ſind. — Das: wegen deines Namens, ſ. v. a. wegen deiner geſchichtlich bezeugten Herrlichkeit, namentlich deiner Gerechtigkeit, V. 2, vgl. zu Pſ. 23, 3. Das תנחני und תנחלני (vgl. über die Bed. des נחל zu Pſ. 23, 2) iſt nicht als Ausdruck der Bitte (Luther: wolleſt du mich leiten und führen), ſondern der Hoffnung zu faſſen, wie dieß aus dem Verhältniß des V. zu dem vorigen, und aus dem Folgenden erhellt, wo der S. von der Hoffnung zur Zuverſicht aufſteigt. Die Bitte des v. V., daß der Herr den S. erretten möge, wird hier darauf gegründet, daß er ihn wegen ſeines Namens erretten wird. — Das Präter. הוציאני, in V. 6, iſt als prophet., als Ausdruck zuverſichtlicher Hoffnung

zu nehmen, und ſteht dem Präter. in V. 8 und 9 gleich. Auf den Grund dieſer Zuverſicht weiſt die Bezeichnung Gottes als des Gottes der Wahrheit hin, ſ. v. a. denn du biſt der Gott der Wahrheit, entſprechend dem: du biſt meine Veſte im vor. V. Daß Gott der Gott der Wahrheit iſt, leiſtet inſofern die Bürgſchaft für die Errettung, als er ſich in ſeinem Worte als den gerechten Vergelter kund gegeben und den Helfer der Seinen, ſo daß er in das Gebiet der Lüge herabſänke, wenn er nicht hälfe. — Die Worte der erſten Hälfte unſ. V. ſprach der Heiland am Kreuze, wodurch mehrere ältere Ausl. zur direct Meſſianiſchen Auffaſſung des ganzen Pſ. verleitet worden ſind. Huß wiederholte auf dem Wege zum Scheiterhaufen mehrfach die Worte: ich befehle meinen Geiſt in deine Hände, du haſt mich erlöſet, mein Herr Jeſu, Gott der Wahrheit. — Der S. hatte ſeine Hoffnung der Errettung auf Jehovah, den Gott der Wahrheit, geſetzt. Dieſen Gedanken führt er in V. 7 weiter aus. Er ſetzt nicht mit der gottloſen Welt, die er haßt, ſein Vertrauen auf trügeriſche Eitelkeiten, die Götzen, welche ſelbſt nichtig, die Hülfe, welche ſie den Ihrigen verſprechen, nicht gewähren, er ſetzt es auf den Herrn, den Seyenden, den Gott der Wahrheit, der was er verſpricht auch leiſtet, und ſo kann er der Errettung gewiß ſeyn. Der Accent liegt nicht auf dem Vertrauen, ſondern auf dem Gegenſtande deſſelben. Für שָׂנֵאתָ wollen Mehrere שָׂנֵאתָ, du haſſeſt, leſen, aber der Sinn iſt im Zuſammenhange nicht einmal paſſend, und für die erſte Perſon ſpricht die Vergleichung von Pſ. 16, 4. 26, 5, Das שמר in der Bed. jemandes warten Hoſ. 4, 10. Sach. 11, 11. הבלים, Eitelkeiten, werden die Götzen ſchon in Deut. 32, 21 genannt, im Parallelismus mit לא אל; ebenſo in Jon. 2, 9. Jerem. 10, 3. 15. 19. Daß zunächſt an die Götzen im eigentlichen Sinne zu denken iſt, erhellt auch aus der Vergl. von Pſ. 16, 2—5. Dennoch aber hat der Sache nach Calvin vollkommen Recht mit ſeiner Bemer-

kung: „welche eitle Hoffnungen wir uns auch immer erdichten, die uns von dem Vertrauen auf Gott abziehen, nennt David Eitelkeiten und zwar Eitelkeiten der Nichtigkeit, oder der Lüge, weil sie uns doch endlich täuschen und betrügen, wenn sie uns auch eine Zeitlang durch ihr Prahlen speisen.“ Das הַבְלֵי bildet den Gegensatz gegen das יְהוָה des vor. V. — dem Seyenden, dem reinen und absoluten Seyn steht die Nichtigkeit entgegen —, das שָׁוְא, Lüge, den Gegensatz gegen das אֱמֶת, Wahrheit. Nichtig in sich selbst sind sie eben deshalb trügerisch für alle die, welche ihre Hoffnung auf sie setzen. Das שָׂנֵאתִי, an dem Mehrere Anstoß genommen haben, erklärt sich daraus, daß das: ich hasse u. s. w. so viel ist als: jene, die ich hasse u. s. w. Jo. Arnd bemerkt: „Bei demjenigen bleibt die Seele, an dem sie hanget, darauf sie ihre Hoffnung, Trost und Ruhe setzt, mit dem sie vereinigt ist: ist deine Seele mit dem Irdischen vereinigt, hat dasselbe lieb gewonnen, hanget daran, wehe deiner armen Seele, sie wird auch da bleiben, da ihre Hoffnung gewesen ist. Darum siehe dich wohl vor, woran deine Seele hanget.“ — In V. 8 sieht der Leidende die Errettung, die er hofft, im Glauben schon gegenwärtig — die Bitte, mit der der Abschn. beginnt, wird auf die Hoffnung gegründet, und diese geht bald in die Zuversicht über — und fordert sich, da Gott schon das Seine gethan, nun auf zum fröhlichen Danke. Die Erkl. von Michaelis u. A.: laß mich jubeln, gib mir durch dein Heil Gelegenheit dazu, wird durch die Präter. zurückgewiesen. — Das Sehen ist kein müßiges. Wenn Gott das Elend der Seinen sieht, so hilft er ihnen auch. Das רָאָה mit בְּ von einer Erkenntniß, die mit Affect, hier dem der Liebe, in ihrem Gegenstande weilt, vgl. Hi. 35, 15. Gegen die von Stier erneuerte Erkl. Luther's: du erkennst in Nöthen meine Seele, sprechen St. wie Gen. 42, 21, wo schon das צָרַת נֶפֶשׁ vorkommt, und Ps. 25, 17. — In die Hand einschließen, V. 9, ist s. v. a. in die Gewalt geben, ohne daß man sich daraus befreien kann. Die Redensart findet

sich in Davids Munde in 1 Sam. 23, 11. Vgl. 26, 8. 24, 19. Zu dem zweiten Gl. vgl. Ps. 18, 20.

Es folgt nun in V. 10—19 der zweite Haupttheil, in welchem der S., nach errungenem herzlichen Vertrauen zu der helfenden Gnade Gottes, ihm zuerst seine Noth eingehend darlegt, V. 10—14, und dann um Rettung bittet, V. 15—19.

V. 10—14. — V. 10. Herr sey mir gnädig, denn ich bin bedrängt; es verfiel vor Unmuth mein Auge meine Seele und mein Leib. V. 11. Denn mein Leben hat abgenommen vor Betrübniß, und meine Jahre vor Seufzen, meine Kraft ist gebrochen durch meine Missethat, und meine Gebeine sind verfallen. V. 12. Wegen aller meiner Feinde bin ich geworden zur Schmach, und auch meinen Nachbarn gar sehr, und eine Scheu meinen Bekannten, die mich sehen auf der Gasse fliehen vor mir. V. 13. Meiner ist vergessen im Herzen wie eines Todten, ich bin geworden wie ein umkommend Gefäß. V. 14. Denn ich höre die Verläumdung Vieler, Schrecken ringsum, da sie rathschlagen mit einander wider mich, mir das Leben zu nehmen gedenken sie. — Zu V. 10 vgl. Ps. 6, 8. Wir sahen schon zu dies. St. und zu Ps. 10, 14, daß das כַּעַס nicht Trauer, sondern Unmuth, Entrüstung, nämlich über die Ungerechtigkeiten der Feinde, bezeichnet. — Das: in Betrübniß, in Seufzen, erklärt sich daraus, daß die Wirkung als in ihrer Ursache beruhend gedacht wird. Mein beständiger Schmerz, ist der Sinn, mein beständiges Seufzen reibt mich vor der Zeit auf, endet mein Leben und verkürzt meine Jahre. Das כָּלָה, hinschwinden, zu Ende gehen. Das כָּשַׁל steht mehrfach von einem Straucheln und Zusammensinken aus Schwäche, z. B. Ps. 109, 24. Hier wird dieß auf die zusammensinkende, gebrochene Kraft übergetragen. In das: durch meine Missethat, haben sich viele Ausl. nicht finden können: nicht des S. Verschuldung habe ihn

ins Elend geſtürzt, ſondern die Bosheit der Feinde, er wende ſich an die Gerechtigkeit Gottes, V. 2, und ſtelle ſich dar als einen Gerechten und Frommen, der unſchuldig leide. Sie wollen daher erklären: durch mein Leiden. Allein das עון heißt immer Miſſethat, nie Leiden, das einen Unſchuldigen trifft, nicht einmal Strafe. Die Bosheit der Feinde und des S. Schuld als Urſache der Leiden ſchließt ſich nicht aus: wegen der Schuld des S. hat der Herr der Bosheit ſeiner Feinde Macht wider ihn gegeben. Ebenſo ſchließen ſich die Schuld des S. und ſeine Gerechtigkeit nicht aus: ein Gerechter iſt er nach der vorherrſchenden Richtung ſeines Lebens und Strebens, dabei aber mit manchen Schwachheitsſünden behaftet, welche es nothwendig machen, daß er durch das Kreuz geläutert wird. Daß die Gerechtigkeit Gottes das Leiden des S. herbeigeführt hat, ſchließt nicht aus, daß er von der Gerechtigkeit Gottes Errettung hofft: der Schwachheit gebührt Strafe, aber nicht Untergang, und nur um die Abwendung des letzteren, dem er ſchon nahe iſt, bittet der S. die göttliche Gerechtigkeit. Endlich, der S. kann unſchuldig ſeyn im Verhältniß zu den Feinden, und doch wegen ſeiner Schuld von Gott dem Elende hingegeben. Man darf aber um ſo weniger daran denken, hier die Schuld als Urſache des Leidens zu beſeitigen, da nach der Anſicht der Schrift jedes Leiden Strafe iſt, und auch ſo gewiß ſeyn muß, als Gott der Gerechte iſt. Daß man in dem Leiden gerechte Strafe erkenne, iſt die Grundbedingung der Hoffnung der Errettung, nur wer das: meine Kraft iſt gebrochen durch meine Miſſethat, von Herzen ſprechen kann, wird mit innerer Wahrheit in das: errette mich durch deine Gerechtigkeit, d. S., einſtimmen können. Das Beiſpiel Hiobs zeigt uns dieß recht deutlich. Sein Verzweifeln an einem glücklichen Ausgange ſeiner Leiden beruht einzig und allein darauf, daß mangelnde Sündenerkenntniß es ihm unmöglich macht, daſſelbe mit Gottes Gerechtigkeit in Einklang zu bringen. Das Moment übrigens, welches hier nur angedeutet wird, tritt in

andern ähnlichen Pſalmen, z. B. in Pſ. 38, in den Vordergrund. Die Gebeine werden genannt als Sitz der Kraft. Der tiefſte Schmerz durchdringt Mark und Bein und macht den Menſchen völlig hinfällig. — In V. 12 klagt der S. über den Verluſt ſeiner Ehre, der dem von Gott Verlaſſenen völlig unerträglich, und auch für den mit Gott Verbundenen ſchwer zu tragen iſt. Calvin: „er ſagt, die Menge ſeiner Feinde habe faſt das ganze Volk auf ihre Seite gezogen, und ſo ſey er ſelbſt bei ſeinen Freunden und Bekannten mit Schmach bedeckt worden, wie denn die öffentliche Meinung gleich einem heftigen Sturme unſere Gemüther mit fortzureißen pflegt.“ Jo. Arnd: „Es kann einem nicht ärger gehen, denn wenn man mit Lügen und Verläumdungen ſo beſchwert wird, daß man in die äußerſte Verachtung darüber geräth, daß ſich auch die Leute vor einem ſchämen und einen meiden, und es für eine Schmach und Unehre achten, wenn ſie mit einem umgehen ſollen, ja daß man von ſeinen liebſten Freunden verlaſſen wird, wie in der Hiſtorie der Paſſion ſteht: es ſtanden ſeine Bekannten von ferne, denn wenn ſie nahe herzugetreten wären, hätte man ſie für ſeine Freunde erkannt. Das iſt ein Stück von dem Fluche, und von dem allergrauſamſten Gift und Mordſtichen des Teufels, einen alſo verläumden, daß man für ein Gräuel und Fluch gehalten wird.“ Es liegen hier die ſchmerzlichen Erfahrungen zu Grunde, welche David in der Zeit der Sauliſchen Verfolgung gemacht hatte. Das מ iſt das מ causae: von meinen Feinden aus. Der S. ſagt zuerſt im Allgemeinen: ich bin eine Schmach geworden, dann nennt er ſpeciell diejenigen, deren Verachtung ihm beſonders ſchmerzlich war: und (namentlich bin ich eine Schmach geworden) meinen Nachbarn ſehr, in hohem Grade. Die mich ſehen auf der Gaſſe u. ſ. w. Den Freunden und Nachbarn ſtellt er diejenigen entgegen, die mit ihm in gar keiner näheren Berührung ſtanden. Es iſt ein eigenthümlicher Schmerz ſelbſt

von wildfremden Menschen sorgfältig gemieden und als ein Auswurf behandelt zu werden. — Das מלב in V. 13 eig. aus dem Herzen. Ein umkommend Gefäß, Berl. B.: „das zu nichts mehr taugt, das man nicht mehr brauchen, noch wieder ganz machen kann, und um welches sich daher auch Niemand mehr bekümmert, sondern die Scherben davon wegschmeißt.“ Daß dieß zweite Gl. sich nicht bloß auf die Verachtung bezieht, sondern überhaupt auf die völlig trostlose Lage, zeigt der sich mit denn anschließende folgende V. — In V. 14 begründet der Leidende das: ich bin wie ein umkommendes Gefäß. An den Gedanken an die Verläumdung der Feinde schließt sich der an ihre Verfolgungen an: Schrecken (ist) ringsum u. s. w. Diese ungestört ausüben zu können, war der Grund, warum die ersteren ersonnen wurden. Sie entzogen ihrem Schlachtopfer dadurch, daß sie es mit Schande bedeckten, die öffentliche Theilnahme, um es dann ungestört und ungestraft hinopfern zu können. Über das הוסד יחד vgl. zu Ps. 2, 2. Die Darlegung der Noth läuft aus in die Hinweisung darauf, daß die Feinde sich zu einem entscheidenden Schlage gegen das Leben des Leidenden rüsten. Ist dieß, so kann Gott, so wahr er, was im ersten Theile besonders hervorgehoben wurde, des S. Gott ist, mit seiner Hülfe nicht länger verziehen, es ist Gefahr im Verzuge, jetzt nicht helfen, hieße überhaupt nicht helfen. Diese Hülfe Gottes nimmt der S. in der zweiten Hälfte der Dekade in Anspruch.

V. 15—19. — V. 15. Und ich vertraue auf dich, Herr, ich spreche: du bist mein Gott. V. 16. In deiner Hand sind meine Zeiten, errette mich von der Hand meiner Feinde und von meinen Verfolgern. V. 17. Laß leuchten dein Antlitz über deinen Knecht, errette mich durch deine Güte. V. 18. Herr, laß mich nicht beschämt werden, denn ich rufe dich an, mögen beschämt werden die Bösen und geschweiget in der Hölle. V. 19. Ver-

ſtummen mögen die Lügenlippen, die wider den Gerechten frech reden in Hochmuth und Verachtung. — Den ſcheinbaren Widerſpruch zwiſchen dem in V. 15 ausgeſprochenen Gottvertrauen und den Klagen in den vorigen Verſen hebt Calvin durch die Bemerkung: „er war alſo verſenkt in die Finſterniß der Traurigkeit und der gräulichen Qualen, daß das verborgene Licht des Glaubens innerlich glänzte in ſeinem Herzen; er ſeufzte alſo unter der großen Maſſe der Verſuchungen, daß er doch ſein Gemüth zur Anrufung Gottes ſammelte.“ Zu dem: du biſt mein Gott, bemerkt er: „es iſt nichts ſchwieriger, wenn wir unſern Glauben von der ganzen Welt verſpottet ſehen, als die Rede an Gott allein zu richten, und zu beruhen in dem Zeugniſſe unſeres Gewiſſens, daß er unſer Gott iſt.“ — Daß die Zeiten mit ihren Leiden und Freuden — vergl. 1 Chron. 29, 30; gradezu Schickſale heißt das עִתִּים nie — in Gottes Hand ſtehen, daß es nur eines Winkes von ihm bedürfe, um ſtatt der böſen Zeit gute herbeizuführen, ſagt der S. in V. 16, indem er ſich auf den Flügeln des Glaubens über das Sichtbare emporhebt, nach dem kein ſolcher Wechſel mehr möglich zu ſeyn ſchien. — Zu dem auf Num. 6, 25 hinweiſenden erſten Gl. von V. 17 vgl. zu Pſ. 4, 7. Das: über deinen Knecht, enthält die Begründung der Bitte. Seinen Knechten kann Gott nicht anders als ſich gnädig erweiſen. — Das: denn ich rufe dich an, V. 18, entſpricht dem: auf dich, Herr, vertraue ich, des Anfanges. Die Anrufung kommt nur inſofern in Betracht als ſie Act des Vertrauens iſt. Jo. Arnd: „Hier erinnert der liebe Prophet Gott den Herrn ſeiner Verheißung, daß er hören und helfen wolle denen, ſo ihn in herzlichem Vertrauen anrufen. Ich rufe dich an, ſagt er, darum laß mich nicht zu Schanden werden. Wer dieſe gewiſſe ungezweifelte Hoffnung hat, den kann Gott nicht laſſen zu Schanden werden, es müſſen ehe ſeine Verheißungen und er ſelbſt zu Schanden werden.“ Der Gegenſatz

des S., der Gott anruft, und der Bösen, zeigt auf der einen Seite, daß Gott nicht anrufen ein wesentliches Merkmal der Bösen ist, auf der andern, daß die Anrufung Gottes nur auf dem Boden eines reinen Herzens gedeiht. Die Bösen sind nicht die Feinde des S., sondern diese gehören nur zu ihnen, sie sind auch nicht Böse, weil Feinde, sondern Feinde, weil Böse: nicht ich möchte beschämt werden, und in mir alle Gerechten, vielmehr die, welche es verdienen, die Bösen, und unter ihnen meine Feinde. Daß das Schweigen hier s. v. ist als verstummen, und den Gegensatz bildet gegen das Lärmen und Toben der Bösen, erhellt aus dem folg. V. Jo. Arnd: „der Tod und die Hölle stopfen ihnen das Maul, daß sie nicht mehr schmähen und lästern können." Das לִשְׁאוֹל, eig. der Hölle, weist darauf hin, daß ihr Schweigen der Hölle angehört, von ihrem Aufenthalte in ders., in dem lautlosen Reiche der Todten, herrührt. — V. 19. Die Lügenlippen werden zum Schweigen gebracht durch den Untergang der boshaften Verläumder.

Es folgt der dritte Haupttheil, die Erhörung in V. 20—22.

V. 20. Wie groß ist deine Güte, die du verborgen hast denen die dich fürchten, erzeigest denen, die auf dich trauen, vor den Menschenkindern. V. 21. Du versteckst sie in dem Versteck deines Antlitzes vor jedermanns Bündniß, du verbirgst sie in einer Hütte vor dem Streite der Zungen. V. 22. Gelobt sey der Herr, denn er hat eine wunderliche Güte mir bewiesen in einer festen Stadt. — Der Leidende, nachdem er innerlich die Zusicherung der Erhörung erhalten, preist zuerst in V. 20. 21 im Allgemeinen Gottes Güte gegen die Seinen, dann legt er in V. 22 die persönliche Erfahrung dar, welche ihn zu diesem Preise veranlaßt. In dem ersten Gl. von V. 20 erscheint die Güte Gottes, die in ihm reichlich für die Seinen vorhanden ist, unter

dem Bilde eines Schatzes, den er für ſie angelegt hat. Diejenigen, welche ſich in die abgekürzte Vergleichung nicht finden können, ſ. v. a. die in reicher Fülle, gleich einem aufgeſparten Schatze, für die Deinen vorhanden iſt, wollen der Güte die Güter ſubſtituiren. Allein טוּב יהוה heißt immer die Güte des Herrn, vgl. zu Pſ. 27, 13, und daß hier dieſe Bed. beizubehalten, zeigt ſpeciell, Pſ. 36, 8: wie koſtbar iſt deine Liebe, חַסְדְּךָ. Jo. Arnd: „Ach wer Gott herzgründlich vertrauet in lebendiger, beſtändiger Hoffnung, der hat Gott mit allen ſeinen Gnadenſchätzen, mit aller ſeiner Gütigkeit, Liebe und Freundlichkeit. Gott gibt ſich denen gar zu eigen, die ſich ihm ergeben und ihm vertrauen. Wer Gott ſein ganz Herz gibt, dem gibt Gott ſein ganz Herz wieder, mit aller ſeiner Güte und Seligkeit.“ — Das „vor den Menſchenkindern“ erklärt Arnd richtig: „daß jedermann Feind und Freunde ſagen müſſen, daß es Gottes Werk ſey. So war Hiskiä Glaube und Gebet aller Welt offenbar, da die Sonne zurückging, alſo Daniels Glaube und Gebet, alſo der drei Männer im feurigen Ofen. Wer hätte es denken ſollen, daß Gott ſolche große Güte in ſeinen verborgenen Schätzen gehabt, die er dieſen Leuten erzeigen wollte? Solche große Güte hat er noch für dich und für mich verborgen in ſeinem Schatz, ſo wir ihm vertrauen werden.“ Luther u. A. erklären gegen die Accente: die vor den Leuten auf dich trauen. Dagegen ſpricht aber die ſchon von Arnd erkannte Beziehung, in der das: vor den Menſchenkindern, auf das פָּעַל ſteht, dann kommt das: vor den Menſchen auf Gott vertrauen, nie vor, und kann auch kaum vorkommen, während, daß die Gnade Gottes gegen die Seinen aller Welt und namentlich den Feinden ſichtbar iſt, oft hervorgehoben wird, vgl. z. B. Pſ. 23, 5. — In dem erſten Gl. von V. 21 erſcheint das auf die Frommen gerichtete Angeſicht des Herrn, ſeine Gnade, als ein Zufluchtsort, den er ihnen gewährt, vgl. das: laſſe leuchten dein Angeſicht über deinen Knecht, in

V. 17. Das ἅπ. λεγ. רכס von רכס binden, anbinden, bedeutet Bündniß, Verbindung, vgl. das: da ſie ſich ſetzten wider mich, in V. 14. Der „Verläumdung Vieler“ dort entſpricht hier der Streit der Zungen im zweiten Gl. Die Hütte, in der Gott die Seinen verbirgt, iſt hier eine geiſtige, und an eine Ergänzung des כ iſt gar nicht zu denken. Arnd: „Das macht unſer lieber Gott heimlich, daß es keine menſchlichen Augen ſehen müſſen und können, und die Gottloſen wiſſen nicht, daß ein Gläubiger in Gott und in der Gegenwart Gottes ſo wohl verwahrt iſt, daß ihm kein Hohn und Spott, keine zänkiſche Zunge ſchaden kann.“ Parallel iſt Pſ. 27, 5. — Zu V. 22 kurz und gut Arnd: „Die feſte Stadt iſt Gott ſelbſt und ſein gewaltiger und gnädiger Schutz, in dem wir viel ſicherer ſind, denn in einer feſten Stadt, Pſ. 46.“ Der S. hatte in V. 3 gebeten, der Herr möge ihm zur Burg auf hohem Berge werden. Dieſe Bitte ſieht er jetzt erfüllt. Wie dieſer V. dem V. 3 entſpricht, der letzte V. der zweiten Dekade dem erſten der erſten, ſo V. 23 dem V. 2.

Es folgt in V. 23 der Schluß, die ganze Thatſache noch einmal kurz recapitulirend. Und ich ſprach in meiner Eilflucht: ich bin ausgeriſſen aus deinen Augen hinweg, aber du hörteſt die Stimme meines Flehens, da ich ſchrie zu dir. Das חפז heißt immer eilen vor Furcht, vgl. beſ. 1 Sam. 23, 26. Hier ſteht es bildlich, der Muthloſe, der ſeine Sache verloren gibt, erſcheint als ein ſolcher, der ſich in zitternder Eile davon macht. Dieß Wort zeigt, wie viel von Angſt und Verzweiflung auch hinter dem ſcheinbar feſteſten und zuverſichtlichſten Glauben verborgen liegt, wie er uns hier gleich von Anfang an entgegentritt. Das נגזר, womit unſer נגרז offenbar gleichbedeutend, vgl. Pſ. 88, 6, heißt immer abgeſchnitten, ausgerottet, nie ausgeſchloſſen ſeyn. Das נגרזתי bezeichnet das rettungsloſe Verderben, den Tod, vgl.

das: mein Leben zu nehmen gedenken ſie, in V. 14, und das נגזר מארץ חיים, er ward ausgerottet aus dem Lande der Lebendigen, Jeſ. 53, 8. In dem hinzugefügten: von deinen Augen weg, liegt gar kein Grund, dem נגרז eine ihm fremde Bed. aufzudringen. Der Ausgerottete, der zum Reiche der Todten Hinabgefahrene iſt damit auch den Blicken Gottes entzogen, nicht mehr Gegenſtand der rettenden Gnade Gottes, vgl. Jeſ. 38, 11, wo Hiskias: „ich ſprach: ich werde nicht ſehen den Herrn im Lande der Lebendigen.“ Die Stimme des Flehens iſt nicht die flehentliche Stimme, ſondern die תחנונים ſind das eigentliche Object der Erhörung, und das קול iſt nur hinzugefügt, weil Object des leiblichen Hörens die Stimme, der Schall iſt, ſ. v. a. den Ruf meiner flehentlichen Klage.

Nachdem der S. ſeine Sache mit Gott abgemacht hat, wendet er ſich noch an ſeine Brüder im Glauben, ihnen die Lehre darlegend, welche ſich aus dem großen Schauſpiele entnehmen läßt, das ſich vor ihren Augen entwickelt hat.

V. 24. Liebet den Herrn alle ſeine Frommen, Treue hält der Herr, und vergilt reichlich dem der Hochmuth übet. V. 25. Seyd ſtark und Er ſtärke euer Herz, alle die ihr harret des Herrn. — Der Aufforderung, den Herrn zu lieben, folgt in V. 24 ihre Begründung, denn Treue hält der Herr, wie die vorliegende Thatſache zeigt, u. ſ. w. Nach dem: Treue hält der Herr, ergänzt ſich leicht aus dem Verherg.: gegen ſeine Frommen, und in dieſem zu Ergänzenden hat das: der Hochmuth übet, ſeinen Gegenſatz. Man hat ſomit gar keinen Grund zu der Erkl.: die Treuen bewahret der Herr — das נצר kommt in der Bed. halten, beobachten z. B. in Ex. 34, 7 und Jeſ. 26, 3 vor — und gegen dieſe Erkl. ſpricht, daß ein Adj. אמונים durchaus unſicher iſt. Vgl. zu Pſ. 12, 2. Das עלי יתר eig. nach Überfluß, reichlich. — Zu V. 25 vgl. zu Pſ. 27, 14.

Psalm 32.

David besingt in diesem Ps. das Glück eines von Gott begnadigten Sünders, den Werth der Vergebung der Sünden, den Segen der Lauterkeit und Aufrichtigkeit vor Gott, welche allein in den Besitz der Vergebung gelangen läßt. In dem Eingange V. 1 und 2 bezeichnet er sein Thema im Allgemeinen, preist denjenigen glücklich, der zur Vergebung der Sünden gelangt ist, und sich nicht durch innere Unlauterkeit davon ausgeschlossen hat. In der Hauptmasse schildert er zuerst in V. 3 und 4 die Qualen, die er erlitten, als die begangene Sünde wie eine Scheidewand zwischen ihn und Gott getreten, und als er, in Unlauterkeit begriffen, dieselbe seinem Gott noch nicht reuig bekannt, und von ihm die Gnade der Vergebung erfleht hatte. Dann erzählt er, wie auf das Bekenntniß sofort die Vergebung folgte, V. 5. In V. 6 und 7 legt er, im Gegensatze gegen V. 3 und 4, die seligen Folgen der durch Aufrichtigkeit erlangten Vergebung der Sünden dar: er ist nun geborgen vor den Gerichten, welche über die Sünder ergehen, er hat Gott wieder zum Freunde, und in ihm Schutz gegen jede Gefahr, freudige Zuversicht der Errettung. In V. 8 und 9 gründet er auf die Geschichte die Lehre: der Gerechte, der gefallen ist, möge durch die allein seiner würdige freie Zukehr zu Gott Vergebung seiner Sünden suchen. In dem Schluß V. 10. 11 preist der S., von dem Besonderen zu dem Allgemeinen aufsteigend, denjenigen glücklich, der seine Zuversicht auf Gott gesetzt hat: diesem müssen zuletzt alle Dinge, auch seine Sünden, zum Besten dienen, während der Gottlose von schweren Leiden heimgesucht wird.

Die formelle Anordnung tritt uns in diesem Ps. leicht erkennbar entgegen, das Ganze zerfällt in Strophen von zwei Versen, nur daß V. 5, das Herz des Ps., den unzertrennlichen Zusammenhang von freiem Bekenntniß und Vergebung der

Sünde darlegend, für ſich eine Strophe bildet, daß er aus der Reihe der übrigen Verſe heraustritt, durch ſeine unverhältnißmäßige Länge ankündigend. Dem Eingang von zwei Verſen entſpricht der Schluß von gleicher Länge. Die Hauptmaſſe vollendet ſich in der Siebenzahl. Die drei Hauptmomente in dem geſchichtlichen Theile werden durch das dreifache Selah äußerlich bezeichnet.

Die meiſten Ausl. nehmen an, daß David dieſen Pſ. geſungen habe, als er von Gott Vergebung wegen des Ehebruchs mit Bathſeba und des durch ihn veranlaßten Todes des Urias erhalten. Die Richtigkeit dieſer Annahme iſt kaum einem Zweifel unterworfen. Daß der in V. 3 ff. vorliegende Fall kein *fingirter*, ſondern ein wirklicher iſt, liegt klar zu Tage. Der S. redet zu beſtimmt von ſich und von einer einzelnen Erfahrung, als daß eine Fiction denkbar wäre. Iſt aber der Fall ein wirklicher, ſo kann an keinen anderen, als an den bezeichneten gedacht werden. Alle charakteriſtiſchen Züge ſtimmen genau überein: hier wie dort nicht eine der gewöhnlichen Schwachheitsſünden, ſondern ein ſchweres Vergehen, ja eine Anſammlung ſchwerer Vergehungen, vergl. das: „bekennen will ich meine Frevel dem Herrn“ in V. 5, in welcher Beziehung das Vergehen Davids mit Bathſeba und was ſich daran knüpfte, einzigartig in Davids Geſchichte daſteht, vgl. 1 Kön. 15, 5. Hier wie dort ein langer Zuſtand der Unbußfertigkeit: nach V. 3 verzehrte ſich das Gebein des S. durch ſein Seufzen immerfort, nach V. 4 war Tag und Nacht ſchwer über ihm die Hand des Herrn; nach der Geſchichte lag zwiſchen Davids Sünde und ſeiner Buße ein Zeitraum von ungefähr einem Jahre. Hier wie dort ein plötzlicher Wendepunkt, das Bekenntniß der Sünde auf einmal hervorbrechend, und daran ſich ſofort die Ertheilung der Vergebung anſchließend. Vergl. hier V. 5: „meine Sünde bekannt' ich dir und meine Schuld verhehlt' ich nicht: ich ſprach,

ich will bekennen meine Frevel dem Herrn, und du nahmſt hinweg meine Sündenſchuld," mit 2 Sam. 12, V. 13: „Und David ſprach zu Nathan: ich habe geſündigt gegen den Herrn. Und Nathan ſprach zu David: ſo vergibt auch der Herr deine Sünde, du wirſt nicht ſterben." — Die Gründe, durch die man zu zeigen geſucht hat, daß doch die Erzählung in den Büchern Samuelis nicht ganz paſſe, laſſen ſich leicht beſeitigen. „Nach dieſer — ſagt man zuerſt — bekannte David ſeine Sünde nicht, ſondern ſie wurde ihm von Nathan vorgehalten." Allein auch nach den Büchern Samuelis bekannte David ſeine Sünde, und dies Bekenntniß hörte dadurch, daß es zunächſt durch die Anrede Nathans hervorgerufen wurde, nicht auf, ein Act der Freiheit zu ſein. David mußte auf innerlichem Wege ſchon bis an die Pforte des Bekenntniſſes gekommen ſeyn, ſonſt hätte dieſe Anrede nicht bei ihm ſolche Wirkung hervorbringen können. Nathan hat das Bekenntniß nicht erzeugt, ſondern nur entbunden. Wie anders als daraus, daß Nathan von Gott angewieſen war, die Zeit der innerlichen Kriſis bei David abzuwarten, erklärte es ſich auch wohl, daß er erſt ſo lange nach der Sünde ſeines Amtes an dem Könige wahrnahm? Weil aber die Anrede Nathans nur untergeordnete Bedeutung hatte, nicht der Grund, ſondern nur die Veranlaſſung von Davids Bekenntniß war, ſo konnte David hier, wie auch in Pſ. 51, der ſich auf dieſelbe Thatſache bezieht, dieſelbe mit Stillſchweigen übergehen. Dann macht man geltend, hier ſey der Dichter froh, von der ſchon eingetretenen Strafe der Sünde frei zu ſeyn, V. 6 und 7, dagegen in 2 Sam. 12 erhalte David Vergebung ſeiner Sünden vor eingetretener Strafe derſelben. Allein die Strafe, von der befreit worden zu ſeyn ſich der S. hier freut, iſt nicht eine ſchon eingetretene, ſondern nur eine befürchtete, drohende, eine durch das Gewiſſen, welches den Engel mit dem flammenden Schwerte ſchon herannahen ſieht, nur vergegenwärtigte, der Sache nach noch zu-

künftige; in V. 6 wird geſagt, daß die Waſſerfluth den Frommen, der zur rechten Zeit Gott um Vergebung der Sünden gebeten, nicht erreichen, nicht etwa, daß ſie von ihm weichen werde, und in V. 7 erlaubt das vorangehende: vor Noth bewahrſt du mich, bei dem Rettungsjubel nur an Jubel über die Errettung aus drohenden Gefahren zu denken. Die Angſt vor der zukünftigen Strafe hatte David aber nach dem Ehebruche mit Bathſeba ergriffen. Nathans Wort in 2 Sam. 12, 10: „Und jetzt wird nicht weichen das Schwert von deinem Hauſe in Ewigkeit, weil du mich verachtet haſt, und genommen das Weib des Urias" hätte gar nicht einen ſo erſchütternden Eindruck bei ihm hervorbringen können, wenn nicht vorher ſein Gewiſſen ihm laut und unaufhörlich daſſelbe geſagt.

Man hat mehrfach behauptet, dieſer Pſ. ſtehe im Widerſpruch mit dem gewöhnlichen altteſtamentlichen Standpunkt, und erhebe ſich über denſelben. „Er lehrt die innere Verſöhnung mit Gott durch den Glauben, während ſonſt, nach theokratiſcher Anſicht und Übung, die äußere durch Opfer geſucht wird." Allein man führe aus dem ganzen A. T. eine einzige Stelle an, in der die Lehre, daß die Opfer an ſich, ohne Rückſicht auf die Geſinnung des Darbringenden, Gott wohlgefällig ſeyen, anders vorkommt, wie als Gegenſtand der lebhafteſten Polemik. Das Moſaiſche Geſetz verwirft dieſe Lehre mit völliger Entſchiedenheit. Wenn es z. B. in Lev. 26, 31 in Bezug auf die Gottloſen heißt: Und ich werde nicht riechen „euren lieblichen Geruch," wenn ſchon in Gen. 4, 4. 5 bei äußerer Gleichheit der Opfer Kains und Abels der Erfolg bei Gott verſchieden iſt, und dieſe Differenz auf die Verſchiedenheit der Perſönlichkeiten zurückgeführt wird, ſo iſt das ſo gut als eine ausdrückliche Erklärung, daß das Opfer nur als Abbild innerer Zuſtände Bedeutung hat. Wie könnte auch wohl da dem Äußeren als ſolchem irgend Bedeutung beigelegt werden, wo Alles, was der Menſch zu thun

hat, ſo entſchieden und wiederholt auf die Liebe Gottes zurückgeführt wird. Vgl. Beitr. Th. 3. S. 611. Wie aber die Opfer den Glauben nicht ausſchließen, dieſer vielmehr überall als ihre Seele zu betrachten iſt, ſo auch der Glaube nicht die Opfer. Daß der S. ihrer nicht gedenkt, hat gar nichts auf ſich, da ſie, wenn ſie überhaupt in dem vorliegenden Falle anwendbar wären, vgl. darüber zu Pſ. 51, 13, doch jedenfalls eine durchaus untergeordnete Stellung einnehmen würden.

Nach Amyraldus u. A. ſoll unſer Pſ. in unvereinbarem Widerſpruch mit Pſ. 1 ſtehen. „Denn wer den Lohn des Glückes empfängt für ſeine Tugend und Heiligkeit, der bedarf der Vergebung der Sünden nicht, dagegen, wer der Vergebung der Sünden bedarf, der kann durchaus nicht das Glück als den Lohn ſeiner guten Werke hoffen.“ Allein daß der Gegenſatz nur ein ſcheinbarer ſeyn muß, zeigen ſo manche Pſalmen, z. B. Pſ. 19, in denen beide Momente, das Heil als Lohn (vgl. zu Pſ. 19, 12) der Gerechtigkeit und das Heil als Folge der Vergebung der Sünden, verbunden, und mehrfach unmittelbar neben einander vorkommen. Da die Gerechtigkeit auch desjenigen, der im Stande der Gnade ſich befindet (mit dieſem allein haben es beide Pſ. zu thun) ſtets nur eine ſolche des Strebens iſt, ſo kann die dem Fleiße in guten Werken verheißene Belohnung, auf welche Pſ. 1 hinweiſt, nur dann erlangt werden, wenn für die mannigfachen Verſündigungen Vergebung von der göttlichen Barmherzigkeit geſucht und erlangt wird.

Der Pſ. wird in der Überſchrift als ein Maskil von David bezeichnet. Die zunächſt liegende Erkl. dieſer Bez., die ſich in den Überſchriften von dreizehn Pſalmen findet, iſt die durch Unterweiſung (Luther), Lehrgedicht, vgl. das משכיל in der Bed. verſtändig machen z. B. in Prov. 16, 23. 21, 11. Ganz entſchieden ſpricht für dieſe Erkl. das אשכילך hier in V. 8, worin ſo gut wie eine ausdrückliche Erklärung der Über-

ſchrift gegeben wird, deren Bedeutung um ſo höher anzuſchlagen iſt, da ſie ſich grade in dem erſten Pſ. findet, der dieſe Überſchrift führt. Ferner ſpricht für dieſe Erkl., daß dieſer Pſ. ſo ganz entſchieden den Charakter eines Lehrpſalmes trägt, daß dem Verf. von vornherein das Beſondere hinter dem Allgemeinen, das Individuelle hinter dem Beſtreben zurücktritt, auf die Gemeinde Gottes einzuwirken. Dazu kommt, daß in Pſ. 53 dieſe Deutung offenbar durch die Beziehung erfordert wird, in der die Überſchrift auf V. 3 ſteht. Dieß Lied ſoll die Unvernünftigen, von denen dort die Rede iſt, zur Vernunft bringen. Vgl. Th. 1. S. 277. Die gangbare Einwendung gegen dieſe Erkl., nicht alle ſo bezeichneten Pſ. tragen den Charakter des Lehrgedichtes, iſt nicht mit Stier durch die Bemerkung zu beſeitigen, es liege in der Natur ſolcher Namen, daß ſie dann auch unbeſtimmter gebraucht werden: es iſt vielmehr darauf hinzuweiſen, daß jeder Ausdruck heiliger Empfindung zur Unterweiſung in der Gerechtigkeit dient, daß in den Pſalmen, die durch eine individuelle Veranlaſſung hervorgerufen wurden, die Sänger ihre Empfindungen für die Gemeinde darlegen, daß in den weit zahlreicheren, in denen der Gerechte redet, Jedem, der nicht ganz bei der Oberfläche ſtehen bleibt, der paränetiſche Charakter ſogleich entgegentritt. Die Bezeichnung gehört eigentlich allen Pſalmen an, ſo gewiß als ſie alle verdienten im Heiligthum geſungen und in die Sammlung der heiligen Schriften aufgenommen zu werden, vgl. 2 Tim. 3, 16, wo Ähnliches von der ganzen Schrift A. T. ausgeſagt wird, Th. 1. S. 314. Eben deshalb konnte, nachdem ein Pſ. an die Spitze geſtellt worden, der in der Form ſich ſogleich als Lehrpſalm kund gibt, dieſe Bezeichnung grade vorzugsweiſe ſolchen Pſ. vorgeſetzt werden, in denen dieſer Charakter weniger erkennbar hervortritt. Bei den Lehrpſalmen im engeren Sinne bedurfte es dieſes NB. nicht. — Die gangbaren Erkl. des מַשְׂכִּיל ſind ſchon in der Chriſtol. 1, 1. S. 113 zurückgewieſen.

worden. Die dort gegebene Erkl.: ein frommes Lied, vermag ſich gegen die poſitiven Gründe, welche für die Erkl. Unterweiſung ſprechen, nicht zu behaupten. — Das Verhältniß des משכיל zu dem אשכילך in V. 8 läßt kaum zweifeln, daß die Überſchrift von David ſelbſt beigeſetzt wurde, und erweckt ſomit ein günſtiges Vorurtheil für die Überſchriften überhaupt.

V. 1. Von David eine Unterweiſung. Wohl dem, dem der Frevel hinweggenommen, dem die Sünde bedecket iſt. V. 2. Wohl dem Menſchen, dem der Herr nicht Schuld anrechnet, und in deß Geiſte kein Trug iſt. Weshalb der S. den, welcher der Vergebung ſeiner Sünden theilhaftig geworden, glücklich preiſt, vgl. Röm. 4, 6, erhellt aus dem Folg. Wem die Sünden nicht vergeben ſind, auf dem laſtet die Hand Gottes, er ſteht in furchtbarer Erwartung des Gerichtes, das zu ſeiner Zeit unaufhaltſam über ihn hereinbricht. In der Seligpreiſung desjenigen, der Vergebung erhalten hat, liegt indirect die Ermahnung, daß man ſich durch eigne Schuld nicht von dieſer Wohlthat ausſchließe. Vergl. 1 Joh. 1, 8. 9. Daraus erklärt ſich die Anreihung des letzten Gliedes, in dem dasjenige genannt wird, was dieſe Ausſchließung unausbleiblich zur Folge hat. Die Worte treten der Verirrung derjenigen entgegen, welche ſich mit der Sünde dadurch abzufinden ſuchen, daß ſie ſelbſt dieſelbe wegnehmen, bedecken, ſich nicht anrechnen. Berleb. B.: „Eben wie die Kinder in der Einbildung ſtehen, man ſehe ſie nicht, wenn ſie nur die Hand auf die Augen legen, und ſolche zudecken, daß ſie ſelbſt Niemand ſehen: alſo meint man auch thörichterweiſe, wenn man ſeine Sünde und Schande nur vor ſich ſelbſt verberge, ſo werden ſie auch vor Gottes allſehenden Augen verborgen ſeyn.“ Die drei Ausdrücke, welche die Sünde bezeichnen, vergl. über נשׂא zu Pſ. 19, 14, ſind entlehnt aus der Grundſtelle über die Sündenvergebung Ex. 34, 7: „bewahrend

Liebe den Tausenden, wegnehmend Schuld und Frevel und Sünde.“ Die Form נשוי für נשוא, als wäre das Verb. 3 ה, ist wegen der Gleichförmigkeit mit כסוי gesetzt worden. Das חשב mit ל findet sich grade so in 2 Sam. 19, 19, wo Simei zu David, wahrscheinlich mit Anspielung auf den religiösen Sprachgebrauch und vielleicht speciell auf unſ. Ps.: „nicht rechne mir mein Herr Schuld an, und nicht gedenke deſſen, was dein Knecht verſchuldet hat.“ Der König, der Gottes vergebende Gnade ſo herrlich zu rühmen wußte, möge den nicht abweiſen, der zu ſeiner vergebenden Gnade ſeine Zuflucht nimmt. Vgl. Matth. 18, 23 ff. — Worin der Trug beſtehe, darüber gibt uns das Folg. näheren Aufſchluß. Als Ausfluß deſſelben erſcheint dort das verſchweigen, das nicht kund thun, das bedecken der Schuld, das nicht bekennen der Vergehungen. Der Trug, die innere Unwahrheit, welche die Sünden ableugnet, verringert, beſchönigt, entſchuldigt, iſt dasjenige, was ſo wenige zu dem von David hier geprieſenen Glücke der Sündenvergebung gelangen läßt, die nur für die erkannten und bekannten Sünden gewährt wird. Die Wurzeln dieſes Truges, der gleich nach dem Sündenfall uns ſchon entgegentritt, ſind der Hochmuth, der Mangel an Vertrauen auf Gott, und die Liebe zur Sünde. Viele werden dadurch von jeder Erkenntniß ihrer Sünden abgehalten; ſie gefallen ſich in pelagianiſcher Selbſtverblendung in ihrem Elende und halten ſich für ganz vortrefflich. Bei anderen zeigen ſich zwar die erſten Anfänge wahrer Sündenerkenntniß, allein ſie gelangen doch nicht zu dem erſehnten Ziele, weil der Trug ſie nicht zur Erkenntniß der ganzen Größe ihres Schadens gelangen läßt. Auch diejenigen aber, welche wirklich in den Stand der Gnade gelangt ſind, verkümmern ſich durch den Trug vielfach das Heil der Sündenvergebung, in deſſen Beſitz ſie durch Aufrichtigkeit gelangten. Was ſie dieſer Verſuchung beſonders ausſetzt, iſt ihre ſtrenge Anſicht von der Sünde und ihrer Verdammlichkeit vor

Gott und das Bewußtseyn der von Gott erhaltenen Gnade und ihres Standes. Die Natur sträubt sich lebhaft gegen die große Demüthigung, welche grade für sie die Erkenntniß und das Bekenntniß ihrer Sünden mit sich führt. Darum ist es wohl nothwendig, daß sie das: wohl dem, dem der Frevel hinweggenommen u. s. w., welches David ihnen hier aus eigner schmerzlicher Erfahrung des Elendes, welches die in Folge des Truges nicht vergebene Sünde mit sich führt, zuruft, tief ins Herz fassen. Der Trug fand bei David, so schwer auch seine Vergehungen waren, genug Anknüpfungspunkte vor, wie überall, wo das Herz geneigt ist, sich ihm zu überlassen. Die erste Sünde hatte er nicht aufgesucht, sondern die Veranlassung zu ihr hatte sich ihm dargeboten; einem Könige, zumal einem Orientalischen, mußte es sehr nahe liegen, sich in dieser Beziehung mit einem besondern Maaßstabe zu messen. Was sich an diese erste Vergehung knüpfte, konnte sich leicht mehr in dem Lichte eines traurigen Verhängnisses, als einer schweren Schuld darstellen.

In der Hauptmasse des Ps. begründet der S. die im Eingange ausgesprochene Seligpreisung desjenigen, dem die Sünde vergeben und in dessen Geiste kein Trug ist, durch sein eignes Beispiel, die Qualen, die er erlitten, als er durch den Trug von der Vergebung der Sünden ausgeschlossen worden, die Freuden der durch Aufrichtigkeit erlangten Vergebung, und gründet auf dasselbe die Ermahnung an alle Gefallenen, ihm auf dem Wege der Aufrichtigkeit und Buße nachzufolgen.

V. 3—9. — V. 3. Denn ich schwieg, da verschmachteten meine Gebeine durch mein Heulen immerfort. V. 4. Denn Tag und Nacht war schwer über mir deine Hand, verwandelt ward mein Herz durch Sommerhitze. Selah. V. 5. Meine Sünde that ich dir kund und meine Schuld bedeckt' ich nicht, ich sprach: ich will dem Herrn meine Frevel bekennen, und du nahmst hinweg

meine Sündenmiſſethat. Selah. — V. 6. Deshalb bete jeder Fromme zu dir zur Zeit da du zu finden, fürwahr wenn große Waſſerfluthen kommen, werden ihn ſie nicht erreichen. V. 7. Du biſt mir Schirm, vor Noth bewahreſt du mich, mit Rettungsjubel umgibſt du mich. Selah. V. 8. Ich will dich unterweiſen und dich lehren den Weg, den du gehen ſollſt, ich will dir rathen mit meinem Auge. V. 9. Seyd nicht wie Roſſe und Maulthiere ohne Verſtand, deren Zierde Zaum und Gebiß zur Bändigung, weil ſie nicht nahen zu dir. — Das כ in V. 3, was von Mehreren durch da, von Anderen durch weil erklärt wird, ſteht als part. rat. ganz an ſeiner Stelle, mag man es nun blos auf den Inhalt unſeres Verſes beziehen — das Leid, welches das Schweigen, der Trug mit ſich führte, mit dem das Behalten der Sünde unzertrennlich verbunden iſt, begründet die Seligpreiſung desjenigen, dem die Sünde vergeben iſt, weil in ſeinem Geiſte kein Trug — oder auf die ganze folgende Ausführung im Verhältniß zu dem Eingange. Das Object des Schweigens wird durch den Zuſammenhang beſtimmt: ich ſchwieg von meiner Sünde. Den Gegenſatz bildet das: meine Sünde that ich dir kund, in V. 5. Daß David ſich des Gebetes gänzlich enthalten, liegt nicht in dem: ich ſchwieg, nicht einmal, daß er in ſeinem Gebete die vorliegende Sache gar nicht berührte. Auch wenn er von ihr wie von einer kleinen Schwachheit zu Gott redete und für ſie als ſolche ſeine Vergebung in Anſpruch nahm, war dieß noch immer ein Schweigen. Wahrſcheinlich aber hütete er ſich ſorgfältig, ihrer in ſeinen Gebeten zu gedenken; ſein Gewiſſen ſprach zu laut, als daß er es gewagt hätte, die That, wie vor ſich ſelbſt, ſo auch vor Gott zu beſchönigen. Je tiefer aber ſein Schweigen, deſto lauter war ſein Seufzen und Stöhnen. Wer ſich ſträubt, ſeine Sünden zu bekennen, wer ſich dem Truge überläßt, iſt den

Qualen des Gewissens hingegeben, welches zu beschwichtigen nicht in des Menschen Macht steht. Das בלה, veralten, sich verzehren. Die Gebeine werden auch hier genannt als der Hauptsitz der körperlichen Kraft. Sind sie gleichsam angefressen, so sinkt der ganze Körper ohnmächtig und kraftlos zusammen. Jo. Arnd: „Die Traurigkeit wegen der Sünden verzehret den Leib, macht ihn kläglich, und wirket immer im Herzen ein heimlich Weinen, daß auch ein rugitus, ein Heulen daraus wird. Dieser innerliche Schmerz und Traurigkeit wird immer größer, daß auch die Gebeine darüber verschmachten, sagt David, wenn man die Sünde vor Gott verhehlen, und dieselbe ihm nicht von Grund des Herzens bekennen und klagen und demüthiglich abbitten will. Sobald man sich aber von ganzem Herzen zu Gott wendet, bekennet ihm seine Sünde, klagt ihm seine Traurigkeit und Angst, und bittet Gott demüthiglich ab die Beleidigung, wird der Schmerz gelindert, und das Gewissen ruhig und zufrieden. Denn vor der demüthigen Abbittung ist immer Furcht und Angst im Herzen, daß man Gott hält für seinen Feind, wie wir sehen an Adam, da er sich fürchtete vor Gott und sich versteckt unter die Bäume, da war er in steter Furcht und hielt Gott für seinen Feind. Darum ist dieß der beste Rath, ein ruhig Gewissen zu überkommen, seine Sünde Gott klagen und demüthiglich abbitten.“ — Das denn in V. 4 gibt den Grund an, warum die Gebeine des Sängers verzehrt würden durch sein Heulen immerfort. Wie sollte der nicht heulen, auf dem die strafende Hand Gottes, vergl. Hi. 13, 21, lastet? Worin die göttliche Strafe bestand, ersehen wir aus V. 6 und 7, wo David sich rühmt, daß ihm in Folge der erhaltenen Vergebung Sicherheit vor den Gerichten des Herrn, Bewahrung vor der Noth, Zuversicht der Errettung zu Theil geworden. Das Gewissen bildete ihm nach Luther's Ausdrucke eitel Zorn Gottes vor, als stehe er mit einer Keule über ihm. Er gedachte der furchtbaren Drohungen der Gerichte des Herrn über

die Sünder, wie sie im Gesetze, z. B. in Deuter. C. 28, 15 ff. vorliegen. Er erblickte in dem Schicksale Sauls und seines Hauses eine Weissagung seines eignen. — Das לשׁד wird gewöhnlich durch Lebenssaft erklärt. Diese Erkl. gründet sich auf Vergl. des Arab., wo das Verbum saugen bedeutet. Die Bed. paßt aber nicht an der einzigen St., wo das Wort außerdem vorkommt, Num. 11, 8. Dort bezeichnet das לשׁד eine compacte Masse. Nach d. St. und nach Ps. 102, 5: „mein Herz wurde geschlagen und trocken wie Gras," sollte man das לשׁד eher als dichterische Bezeichnung des Herzens nehmen. Dieß wurde verwandelt, aus einem kräftig schlagenden, lebendigen, in ein mattes und todtes. Die Sommerhitze ist hier bildliche Bezeichnung der Gewissensqualen, der Angst vor drohender Strafe, dasselbe, was die Hand Gottes im ersten Gl. Was die Sommerhitze für die Pflanzen, vgl. Ps. 102, 5, das ist diese für das Herz. — Was in V. 5 als persönliche Erfahrung, das wird in Prov. 28, 13: „wer seine Sünde bedecket, wird nicht gedeihen, und wer sie bekennet und lässet, findet Erbarmen," als Lehre ausgesprochen. Absichtlich wiederholt der S. hier die drei Bezeichnungen der Sünde in V. 1 und 2, um darauf hinzuweisen, daß seine Erfahrung den vollen Beleg zu dem dort allgemein Ausgesprochenen gibt. Das: meine Sünde thue ich dir kund, an dem Mehrere sehr gekünstelt haben, erklärt sich einfach daraus, daß der S. sich in der Lebhaftigkeit des Affectes in die Vergangenheit versetzt, in diesen wichtigen Moment, der die Frage zwischen Tod und Leben zu Gunsten des letztern entschied, und das Schwert abwandte, das schon über Davids Haupte schwebte, vgl. das ganz entsprechende תכבד, eig. sie ist schwer, in V. 4. Gleich darauf redet er dann von der Vergangenheit als solcher. Es versteht sich von selbst, daß das Kundthun hier nicht von bloßen Worten des Mundes zu verstehen ist, „sondern vom inwendigen Bekennen, welches mit schmerzlicher Reue und Traurigkeit geschieht, mit de-

muthiger Abbittung der Sünde und der Beleidigung der göttlichen Majeſtät — —, wie Maria Magdalena, dieſelbe redet kein Wort, aber weinet, und mit dem Herzen redet ſie.“ (Jo. Arnd.) Von dem Bekenntniß eines Kain und Judas iſt das Bekenntniß, was hier als die ſubjective Bedingung der Sündenvergebung erſcheint, dadurch verſchieden, daß es eine Frucht des Glaubens iſt, der Herz und Mund öffnet. Der S. bekennt ſeine Sünden freiwillig Gott, weil er die Überzeugung hat, daß dieſer ihm helfen kann und wird, während das erzwungene Bekenntniß des Gottloſen mit Verzweiflung und mit Murren gegen Gott verbunden iſt. Zu ſolcher Zuverſicht ſich zu erheben, mußte unter dem A. B. unendlich ſchwieriger ſeyn, wie unter dem N. B., wo wir die Barmherzigkeit Gottes in Chriſto, und in ſeinem Verdienſte die Urſache unſerer Rechtfertigung ſchauen. Wenn wir daher zögern, zu der vergebenden Gnade Gottes unſere Zuflucht zu nehmen, ſo iſt unſere Schuld eine weit größere, wie die Davids. — Das: ich bedeckte nicht, ſteht in einem ſtillſchweigenden Gegenſatze gegen das Verfahren der Heuchler, an dem bis dahin auch der S. theilgenommen. Dieſe ſuchen ſo gut es angeht, ihre Übel zu verdecken und zu übertünchen. Zugleich ſtehen die Worte in Beziehung auf das: „dem die Sünde bedecket iſt,“ in V. 1. Nur dem wird die Sünde bedeckt, der ſie ſelbſt nicht bedeckt. Das Maaß der Sündenvergebung richtet ſich genau nach dem Maaße der Sündenerkenntniß. Das יָדָה in Hiph. mit dem Accuſ. bekennen, mit עַל Bekenntniß ablegen über. In dem letzten Gl. iſt die Sünde die Gattung, die Miſſethat die Art, meine Sündenmiſſethat, meine bis zur Miſſethat geſteigerte Sünde. — Schon in V. 6 findet ein Anſatz ſtatt zu dem Übergange von der Darlegung der perſönlichen Erfahrung des S. zu der auf ſie gegründeten Lehre und Ermahnung. Doch bleibt es bei dem Anſatze, und der Hauptſache nach ſetzt dieſe Strophe noch die Darlegung der perſönlichen Erfahrung fort. Dieß erhellt aus dem Inhalte von V. 7, und

daraus, daß erst in V. 8 der S. seinen Entschluß ankündigt, die Überschrift wahr zu machen in der der Ps. als משכיל bezeichnet wird, auf die Geschichte die Lehre zu gründen. S. v. a. Weil bei mir sofort auf das Bekenntniß Vergebung gefolgt ist, möge jeder Fromme zur rechten Zeit um dieselbe bitten. Denn daß dieß das sichere Mittel ist, den göttlichen Gerichten zu entgehen, zeigt meine Erfahrung: ich habe in Folge der Vergebung freudige Zuversicht der Errettung und eine sichere Zuflucht bei Gott erhalten. Der Hauptgedanke der Strophe ist in V. 7 enthalten, in den sich diejenigen gar nicht recht zu finden wissen, welche die Strophe schon ganz in das Gebiet der Anwendung hinüberziehen. Das זאת על, darob, darum, wegen des durch *mein* Beispiel verbürgten innigen Zusammenhanges von Bekenntniß und Vergebung, die Wirkung auf der Ursache, die Folge auf dem Grunde ruhend, entspricht dem gewöhnlichen על כן. Nach dem Vorgange der Vulg. (pro hac) erkl. Mehrere: um dieses, um Vergebung der Sünden. Allein das התפלל kommt nie mit על des Objectes vor. Der Gegenstand des Gebetes, die Vergebung der Sünden, wird nicht näher bestimmt, weil er aus dem Zusammenhange deutlich ist. Ebenso wird auch durch den Zusammenhang der Fromme näher bezeichnet als ein solcher, der in Sünde gefallen ist. Das: zur Zeit des Findens, s. v. a. so lange sie dich noch finden können, vgl. Jes. 55, 6: „suchet den Herrn, so lange er noch zu finden ist." Als Object des Findens ist aus dem Zusammenhange Gott zu ergänzen. Dieß erhellt aus der Grundstelle Deut. 4, 29: „und ihr suchet von dort den Herrn deinen Gott, und du findest." Das finden steht dort ebenso ohne Object, wie hier. Dem suchen entspricht hier das Beten. Vgl. auch die ebenfalls auf dem Deuteron. ruhende St. Jerem. 29, 12—14. Das Finden des Herrn bildet auch dort den Gegensatz des Suchens, und ihm entspricht in V. 14 das Gefunden werden. Abzuweisen sind die Erkl.: zur Zeit des Er-

langens, und: zur Zeit des Betreffens, der Zeit, wo ein Unglück den Menſchen überkommt. Die letztere iſt gradezu ſinnwidrig, da die Ermahnung des S. dahin geht, daß man vor dem Unglücke ſich mit Gott abfinden ſoll. — Die Zeit, da Gott noch, und nach der in der Grundſtelle enthaltenen Verheißung ſicher zu finden, iſt die Zeit vor dem Einbruche der Strafe, welche unausbleiblich der Sünde folgt, wenn ſie nicht durch die Vergebung abgewandt wird. Das: zur Zeit des Findens, entſpricht genau dem: „ehe der Beſchluß gebiert, wie Spreu der Tag einherfährt, ehe kommt über euch der Tag des Zornes des Herrn," Zeph. 2, 2. Die Zeit des Findens iſt der Zwiſchenraum zwiſchen der Sünde und der Strafe, die Gnadenfriſt, welche dem Sünder zur Buße geſetzt iſt. Da Niemand weiß, wie lange dieſe dauert, da die Strafe oft ſehr raſch eintritt, ſo enthält das: zur Zeit des Findens die Aufforderung, die Buße keinen Augenblick zu verſchieben. Das רק ſteht hier, jedenfalls in ſeiner gewöhnlichen Bed. nur. Am leichteſten und der Stellung des Worts angemeſſen findet man in demſ. die Verſicherung, daß nur dieſer Erfolg und kein anderer eintreten werde, der Sache nach ſ. v. a. gewiß. Daß das ל in לשטף als not. temp. ſteht, bei Fluth vieler Waſſer, vgl. Pſ. 29, 10, erhellt aus der unverkennbaren Beziehung auf das vorherg. לעת: wer zur Zeit des Findens, der Gnade, zu Gott um Vergebung fleht, der wird zur Zeit des Gerichtes ihm entnommen werden. Die Waſſerfluth iſt Bezeichnung eines großen Alles überfluthenden göttlichen Gerichtes. Vielleicht ſpielt der S. an auf die Sündfluth, bei der, obgleich ſie ſich über die ganze Erde erſtreckte, doch der fromme Noah, als ein ſolcher, der Vergebung ſeiner Sünden hatte, errettet wurde. Dieſe Anſpielung liegt um ſo näher, da auch in Pſ. 29, 10 ſich eine Beziehung auf die Sündfluth findet. Wer Vergebung der Sünden erhalten hat, der ſitzt ſicher und geborgen in der Arche. — Zu Anfang von V. 7 könnte denn ſtehen. Denn er bekräftigt die im

vor. V. ausgesprochene Behauptung, daß wer vom Herrn Vergebung der Sünden sich erfleht habe, damit den Gefahren und Gerichten enthoben sey, aus des Sängers eigner Erfahrung. Unpassend nehmen Mehrere an, dieser V. enthalte das Gebet, das der Fromme zu Gott emporsenden soll. Gegenstand dieses Gebetes kann ja nur die Vergebung der Sünden seyn, von der hier gar nicht die Rede ist, vielmehr von ihren seligen Folgen. Zwischen צר und תצרני und ebenso zwischen תצרני und רני findet eine bedeutsame Alliteration statt. Die Pluralform רני findet sich sonst nirgends. Der Regel nach müßte der Sing. רן heißen, und diese Form kommt auch wirklich als Infin. von רנן vor in Hi. 38, 7, vgl. die als Nom. gebrauchten Infin. פלט und הבין. Einige wollten das רני streichen, zuletzt Hitzig. Dagegen spricht aber die Alliteration, die Hinweisung auf eine Fülle und Menge in dem: du umgibst mich, das הרנינו in V. 11, das Kahle des bloßen פלט. Die Worte weisen hin auf ein ganzes Heer von Gefahr und Nöthen, von denen sich der S. früher, da er Gott zum Feinde hatte, im Geiste umgeben sah. Jetzt erblickt der S. statt dieser traurigen eine fröhliche Umgebung.

Der S. hatte bisher zu Gott geredet. Jetzt, da er auf die Geschichte die Lehre gründen will, wendet er sich an die Brüder. Auch dieß, daß erst hier dieser Übergang stattfindet, zeigt, daß wir erst hier das Gebiet der Anwendung betreten. Der S. kündigt zuerst den Entschluß an, seinen Brüdern heilsamen Rath zu geben, V. 8, dann ertheilt er ihnen diesen Rath, V. 9. Er ist der, daß sie eilen sollen das: Vater, ich habe gesündigt, zu sprechen. — Angeredet wird in V. 8 der Fromme, der eine Sündenschuld auf sich geladen hat. Der Singul. gibt der Ermahnung Nachdruck. Am eindringlichsten redet man unter vier Augen. In V. 9 tritt an die Stelle des Singul. der Plur. Doch kehrt zu Ende der Singul. zurück, zum sicheren Beweise, daß die Anrede an dieselben gerichtet ist. Nach

Mehreren ſoll in dieſem V. Gott reden, und das Vertrauen des gebeſſerten Sünders David billigen, und ihm fernere Hülfe verheißen. Gegen dieſe unbegründete, den Zuſammenhang und Gedankengang völlig zerſtörende Annahme ſpricht aber außer vielen andern Gründen die Beziehung, in der das: ich will dich unterweiſen, auf der einen Seite auf die Überſchrift ſteht, in der David eine Unterweiſung angekündigt hatte, auf der andern Seite auf das: ohne Verſtand, in V. 9 — den Unverſtand ſoll die Unterweiſung beſeitigen. Dann die Parallelſt. Pſ. 51, 15, wo David dem Herrn verſpricht, daß er, wenn er ſelbſt Vergebung erhalten, die Sünder ſeine Wege lehren werde. Dieß Verſprechen führt er hier aus. — Zu dem: den Weg, den du gehen ſollſt, Jo. Arnd: „Dieſer Weg heißet Buße und Vergebung der Sünden.“ Das עיני, eig. nach meinem Auge, iſt Accuſ., wie er ſo oft ſteht, wenn zu dem Ganzen noch der Theil hinzugefügt wird, der bei der Handlung beſonders thätig iſt. Vgl. zu Pſ. 3, 5. Die zärtliche Sorgfalt des Berathenden wird ausgedrückt durch die Conſtr. des יעץ mit עַל, eig. über jemanden rathen. Das Auge aber, welches den gefallenen Bruder liebend und um ſein Heil beſorgt anblickt, vgl. Luc. 22, 61, iſt das Organ, durch welches ſich die zärtliche Sorgfalt äußert. Daher die zärtliche Schonung durch das: mein Auge ſchont, ausgedrückt wird, vgl. auch Gen. 44, 21, wo Joſeph: „bringt ihn herab, und ich will mein Auge auf ihn legen,“ Jerem. 24, 6. Viele Ausl. erkl.: ich will rathen, über dir ſoll mein Auge ſeyn. Allein dabei wird das offenbar Zuſammengehörige auseinandergeriſſen; bei dem Rathen müßte doch die Perſon genannt werden, welcher der Rath ertheilt wird. — Nach dem Bemerkten iſt zu Ende dieſes V. ein Doppelpunkt zu denken. Denn der Rath zärtlicher und beſorgter Liebe folgt in V. 9. — David vergleicht in V. 9 die unbußfertigen Sünder mit unvernünftigen Thieren, welche durch harte Zwangsmittel gebändigt werden müſſen. Er macht

durch diesen Vergleich zugleich auf das Schimpfliche einer solchen Hartnäckigkeit aufmerksam, welche den unvernünftigen Thieren gleichstellt — dem Menschen, vor allem dem Frommen, mit dem David es allein zu thun hat, ziemt freier, williger und freudiger Gehorsam; es ist für ihn tief erniedrigend, gezwungen zu werden — und auf das Fruchtlose derselben, da Gott sie ebensowohl zu brechen weiß, wie die Menschen die Hartnäckigkeit der Thiere. Berleb. B.: „Wenn wir uns nicht bequemen, Gott willig zu dienen, so müssen wir doch endlich, wir mögen wollen oder nicht. Derjenige, so aus Gottes willigem Dienste läuft, fällt in seinen zwingenden Dienst. Deswegen betete der gewissenhafte Stoicus: leite mich, o Gott, den Weg, den du erwählt hast. Wenn ich aber nicht will, so ist nicht Besseres, als daß ich gezwungen werde. So lasse mans dann nicht auf Zäume und Gebisse ankommen, wenn man nicht mit Schaden klug werden will. Denn Gott läßt doch keinen, den er nicht herumhole aus seinem Verderben. Lasset uns dann lieber mit Willen folgen, als mit Zwang. — — Die Gottlosen wollen wohl gern aus allem ein Kreuz machen, was ihnen zur Strafe von Gott zugeschickt wird. Aber es ist dieses Namens nicht werth. Es ist weiter nichts als eine Eselsruthe.“ Jo. Arnd: „Ihr habt eine vernünftige Seele von Gott empfangen, ihr hört ja die freundliche, holdselige Stimme eures Vaters und seines lieben Sohnes. Wollt ihr aber ja so tölpisch seyn, wie Roß und Maulthier: wohlan, so thut Gott auch nicht Unrecht, daß er euch Zaum und Gebiß ins Maul legt, und euch zwingt und bändig macht, wie das unvernünftige Vieh. Ich meine ja, Gott legte dem Nebucadnezar ein Gebiß und Zaum ins Maul und zämte das hoffärtige Thier. Ich meine ja, Gott legte dem Manasse ein Gebiß und Zaum ins Maul, da er in eisernen Ketten gefangen lag, und gern die Kniee vor Gott gebeugt hätte, wenn er vor den eisernen Banden gekonnt hätte. Den hochmüthigen König

Pharao zwang unser lieber Gott mit verächtlichen Creaturen, mit Fröschen, mit Läusen, mit Heuschrecken, und legte dem stolzen Roß ein wunderlich Gebiß ins Maul." — Das עדי hat immer die Bed. Zierde, Schmuck, und diese ist auch hier beizubehalten, und nicht gegen die willkührlich angenommene Geschirr (wogegen Gesenius: frigidius hoc est et otiosum) oder gar Kinnbacken (Luther: ins Maul) zu vertauschen. Sie bekommen eine schöne Zierde für ihre Hartnäckigkeit, sagt der S.; man legt ihnen Zaum und Gebiß an, und weiß sie damit wohl zu bändigen. Das ב zeigt dasjenige an, worin der Schmuck besteht. Der Infin. בלם vertritt die Stelle des Nomens, und deshalb ist das Suff. unnöthig. David redet hier zum Theil aus schmerzlicher Erfahrung; Zaum und Gebiß waren ihm, wenn auch noch nicht angelegt, doch drohend vorgehalten worden, vgl. V. 3 und 4. — Das letzte Gl. wörtlich: nicht Nahen zu dir, abrupt f., weil sie sie sich dir nicht nahen, um dir freiwillig zu gehorchen. Das: zu dir, bezieht sich „auf jeden hier Angeredeten, der sich nicht so soll zu Gott zwingen lassen, wie er selbst sein Vieh zu sich zwingt." Stier.

Es folgt in V. 10 und 11 der Schluß, in welchem der S. im Gegensatze gegen das elende Daseyn der Bösen, den seligen Stand der Gerechten, die ihre Zuversicht auf Gott setzen, preist, veranlaßt durch die Errettung, die ihm, dem tief Gefallenen, aus scheinbar rettungslosem Verderben durch Gottes Gnade gewährt worden war. Die V. führen das Besondere auf das Allgemeine zurück, und vergeblich versuchen Mehrere, sie in eine nähere Beziehung auf den vorliegenden Fall zu setzen.

V. 10. Viele Schmerzen hat der Böse, aber wer auf den Herrn vertraut, den umfängt er mit Huld. V. 11. Freuet euch im Herrn und jubelt ihr Gerechten, und frohlocket all' ihr Rechtschaffenen. — Man kann in V. 10 entweder übers.: den umgibt Huld, oder den umgibt

er mit Huld. Für die letztere Erkl. ſpricht V. 7, wo das סוֹבֵב ebenfalls mit doppeltem Accuſ. conſtruirt wird. Der auf den Herrn Vertrauende iſt der Fromme. Daß hier nicht von einem einzelnen Acte die Rede iſt, ſondern von einem ſtehenden Verhältniß, zeigt der Gegenſatz. Weil David im Allgemeinen zu Gott in dem Verhältniß eines Vertrauenden ſtand, ſo hatte Gott ihn zwar väterlich gezüchtigt, aber eben durch dieſe Züchtigung zum Heile geführt. Jo. Arnd: „Der Gläubigen Kreuz iſt eine väterliche Ruthe zum Beſten, zur Zucht und Unterweiſung, und hat einen fröhlichen Ausgang. Aber der Gottloſen Strafe iſt ihre Plage und Pein, damit ihre Hoffarth und Frechheit zu Schanden werde.“ — Daß die Gerechten der Pſ. nicht abſolut Gerechte ſind, tritt in V. 11 recht deutlich hervor.

Pſalm 33.

Die Beſtimmung dieſes Pſ. iſt, die kleine Heerde Iſrael mit Troſt, Muth und Freudigkeit zu erfüllen, im Angeſichte der ihr unendlich überlegenen Weltmacht; ſein Grundton iſt das: fürchte dich nicht, du Wurm Jakob, Häuflein Iſrael. Die Waffe, welche der S. der Gemeinde gegen alle Anſtöße und Anfechtungen darreicht, die ihr aus dem Sichtbaren entſtehen konnten, iſt das Lob Gottes; wenn ſie ihn nur erkennt wie er iſt, ſo ſpottet ſie aller Noth und Gefahr, ſo ſpricht ſie: „unſere Seele harret des Herrn, unſere Hülfe und unſer Schild iſt er,“ V. 20, welcher V. als das Herz des Pſ., als die ausdrückliche Erklärung des Verf. über ſeinen Zweck zu betrachten iſt.

Der Pſ. beginnt in V. 1—3 mit einer Aufforderung an die Gemeinde des Herrn, ihn zu loben. Dieſe Aufforderung begründend, weiſt der S. dann hin auf die herrlichen Eigen-

schaften Gottes. Diese Hinweisung wird in zwei größeren Abschnitten gegeben. Zuerst V. 4—11: der Herr ist wahrhaftig und treu, gerecht und gnädig (V. 4. 5), er ist allmächtig (V. 6—11). Dann V. 12—19: unter seiner Leitung und seinem unbedingten Einfluß stehen alle Dinge auf Erden. Daher glücklich das Volk, das er sich zum Erbe erwählt, denn ihm müssen, so gewiß als er allherrschend ist, alle Dinge zum Besten dienen. Auf irdische Macht kommt gar nichts an, daher ihr Mangel für die Seinen kein Grund der Verzweiflung: seine allmächtige Liebe und seine liebende Allmacht gewährt ihnen die Bürgschaft des Heiles. In dem Schlusse, V. 20—22, spricht die Gemeinde die unbedingte Zuversicht aus, die durch diese Betrachtung der Herrlichkeit des Herrn in ihr hervorgerufen worden, und bittet, daß ihr nach ihrem Glauben werden möge.

Der Eingang von drei und der Schluß von drei Versen entsprechen sich, ebenso sind die beiden Hauptabschnitte von gleicher Länge, jeder von 8 Versen. Die Zahl der Verse des Ganzen entspricht der Zahl der Buchstaben des Alphabetes. Der Hauptabschnitt fällt grade in die Mitte.

Unser Ps. ist mit dem vorhergehenden zu einem Paare verbunden. Der Hauptgrund für diese Annahme ist, daß unser Ps. gradeso mit der Aufforderung an die Gerechten und Rechtschaffenen, sich im Herrn zu freuen, beginnt, wie der vor. Ps. damit schließt: dort, freut euch im Herrn und jubelt ihr Gerechten, und jauchzet all ihr Rechtschaffenen, hier: frohlocket ihr Gerechten in dem Herrn, den Rechtschaffenen ziemet Lob. Man darf diese Thatsache nicht etwa daraus erklären, daß die Sammler wegen der zufälligen Ähnlichkeit von Anfang und Schluß beide Ps. mit einander verbunden haben. Denn der Übergang vom Besonderen zum Allgemeinen geschieht in Ps. 32 in einer so auffallenden und unvermittelten Weise, daß schon der allgemeine

Schluß desselben an sich uns zu der Vermuthung drängt, daß der S. sich den Übergang bahnen wollte zu einem folgenden Liede allgemeineren Charakters. Ein zweiter Grund ist das Fehlen der Überschrift bei unserem Ps., mitten in einer Umgebung von Ps., welche sämmtlich den Namen Davids an der Spitze tragen. Dieselbe Erscheinung begegnete uns bei Ps. 10, der nach sicheren Gründen mit Ps. 9 zu einem Paare verbunden ist. Ein dritter Grund endlich liegt in dem Verhältniß der Verszahl beider Ps.: hier die Zahl der V. entsprechend der Zahl der Buchstaben des Alphabetes — was um so weniger zufällig seyn kann, da der folgende Ps. ein eigentlich alphabetischer ist — dort entsprechend der Zahl der Hälfte der Buchstaben, wobei zu beachten, daß auch in unserem Ps. grade in die Mitte der Hauptabschnitt fällt, und daß, wie hier die eine Vollendungszahl 22 durch 11 getheilt wird, so häufig die andere Vollendungszahl 10 durch die 5. So wird also durch das Verhältniß der Verszahl von Ps. 32 zu der von Ps. 33 der erstere als Einleitung charakterisirt.

Nach dem Bemerkten nun wird sich die Ansicht von dem Verhältniß unseres Ps. zu Ps. 32 so gestalten. David, innig und tief bewegt durch den Erweis der Herrlichkeit Gottes, den er in Vergebung seiner schweren Versündigung erhalten, beginnt mit dem Preise derselben nach dieser ihrer speciellen Äußerung: aber sein Herz ist so voll, daß er dabei nicht stehen bleiben kann, daß es weiter seinen Lauf nimmt. Er muß Israel noch darlegen, was es überhaupt an seinem Gott, wie es namentlich in ihm Schutz und Hülfe gegen eine feindliche Welt hat.

Die Darstellungsweise des Ps. hat Amyraldus treffend charakterisirt: „Die Schreibart ist lieblich, fließend, gemäßigt, ohne dichterische Abschweifungen, und beinahe ohne alle Figuren, wenigstens solche, die irgend Schwierigkeiten darbieten.“ Diese Eigenthümlichkeiten erklären sich daraus, daß der Ps. ohne allen

individuellen Charakter, und nach Eingang und Inhalt ein Gemeindegeſang im eigentlichſten Sinne war.

V. 1—3. — V. 1. Frohlocket ihr Gerechten in dem Herrn, den Rechtſchaffenen ziemet Lob. V. 2. Preiſet den Herrn mit der Cither, und ſchmücket ihm auf der Laute von zehn Saiten. V. 3. Singet ihm ein neues Lied, ſpielet ſchön mit Jubelſchall. Die Gerechten und Rechtſchaffenen ſind die Iſraeliten, vgl. das Rechtſchaffene von dem Volke als ſolchem ſchon in Num. 23, 10, und V. 12 unſ. Pſ., ſo wie auch V. 10 und 11, V. 16 und 17, woraus erhellt, daß unſ. Pſ. nationale Beziehung hat. Eben daraus aber, daß Iſrael hier durch den Namen der Gerechten und Rechtſchaffenen bezeichnet wird, folgt, daß die Anrede nur an die wahren Glieder der Kirche, mit Ausſchluß des Scheiniſrael gerichtet iſt, der Seelen, welche ausgerottet ſind aus ihrem Volke. Vgl. zu Pſ. 15. 24. Warum die Gerechten und Rechtſchaffenen den Herrn loben ſollen, erhellt aus dem Schluſſe des vor. Pſ.: ſie umfängt er mit Huld, und aus V. 18 hier, wonach das Auge des Herrn auf die gerichtet iſt, die ihn fürchten. Den Ungerechten iſt die Herrlichkeit Gottes nicht Gegenſtand der Freude und des Preiſes, ſondern des Entſetzens und des Abſcheus; der heißeſte Wunſch ihres Herzens iſt, daß er nicht wahrhaftig, nicht gerecht, nicht voll Huld gegen die Seinen, nicht allmächtig ſeyn möge. Im Herrn frohlocken iſt nicht gradezu über den Herrn frohlocken, ſondern frohlocken, indem man dabei ſich mit der Neigung des Herzens in dem Herrn befindet, der zu dieſem Frohlocken ſo reiche Urſache gibt. Über das יָשָׁר, rechtſchaffen, vgl. zu Pſ. 25, 8. Es bezeichnet die der Norm und Idee adäquate Beſchaffenheit, wie ſie in Bezug auf die Glieder der Gemeinde in dem Geſetze Gottes dargelegt worden. Das תְּהִלָּה Fem. von הָלַל, ſchön, wohlanſtändig. Wie Gott zu helfen,

ſo geziemt es dem Gerechten zu loben. — Das עשור gehört hier, anders wie 92, 4, zu נבל. Die beiden Worte ſtehen entweder in stat. constr.: die Laute der Zehn, oder auch ſie ſtehen unverbunden nebeneinander, die Laute Zehn, die Zehnlaute. Die zehnſaitige Laute würde der S. gewiß nicht ſpeciell erwähnt haben, wenn ihm nicht die Zahl der Saiten bedeutungsvoll geweſen wäre. Wahrſcheinlich legt er dieſe Bedeutung nicht etwa hinein, ſondern das Inſtrument hatte mit Rückſicht auf dieſelbe zehn Saiten erhalten. Die Aufforderung, in dem Lobe Gottes mit der Stimme muſikaliſche Inſtrumente zu verbinden, weiſt hin auf die überſchwengliche Herrlichkeit Gottes, die durch die Stimme allein nicht genug geprieſen werden kann. — Ein neues Lied, vgl. Pſ. 40, 4. 96, 1. 98, 1. Apoc. 5, 9, iſt ein ſolches, das neu dem Herzen entquillt. Gottes Herrlichkeit iſt alle Morgen neu, wir kennen ſie nicht blos von Hörenſagen und aus den Geſchichten der alten Zeit, ſo dürfen wir alſo auch nicht blos das alte Lob wiederholen. Es iſt ein trauriges Zeichen des Verfalls der Kirche, wenn ſie der Aufforderung: „ſinget ihm ein neues Lied" nicht mehr nachkommen kann; deſto ſorgfältiger muß ſie dann aber in Bewahrung ihrer alten Lieder ſeyn. Mit dem: machet gut zu ſpielen f. ſpielet ſchön, ſtimmt auffallend 1 Sam. 16, 17 überein. Möglich, daß David ſich jenes Wort Sauls tief eingeprägt hatte. Über das בתרועה, aus dem Einige auch hier fälſchlich ſchließen wollen, daß der Pſ. beim Opfer abgeſungen worden, vgl. zu 27, 6.

In V. 4—11 wird nun die Aufforderung zum Lobe des Herrn begründet durch die Hinweiſung auf ſeine Herrlichkeit. Zuerſt in V. 4 ſeine Wahrhaftigkeit und Treue. Daß der S. dieſe an die Spitze ſtellt, erklärt ſich daraus, daß die Bücher Moſe's ſo voll waren von den herrlichſten Verheißungen des Herrn für ſeine Gemeinde, für deren Erfüllung die Wahrhaftigkeit und Treue Gottes Bürgſchaft leiſtete.

V. 4—11. — V. 4. Denn rechtschaffen ist das Wort des Herrn, und all sein Werk ist Treue. V. 5. Er liebet Gerechtigkeit und Recht, von der Huld des Herrn ist voll die Erde. V. 6. Durch das Wort des Herrn ward der Himmel gemacht, und all sein Heer durch den Hauch seines Mundes. V. 7. Er sammelt gleich einem Haufen die Wasser des Meeres, legt nieder in Vorrathskammern die Fluthen. V. 8. Es fürchte den Herrn alle Welt, und vor ihm scheue sich Alles was auf dem Erdboden wohnet. V. 9. Denn er sprach und es ward, er gebot und es stand. V. 10. Der Herr macht zunichte der Heiden Rath, vereitelt die Gedanken der Völker. V. 11. Der Rath des Herrn bestehet ewig, die Gedanken seines Herzens für und für. — Zwar frei, aber dem Sinne nach vollkommen richtig, weit richtiger, wie die meisten neueren Ausl., hat Luther V. 4 übersetzt: „Denn des Herrn Wort ist wahrhaftig, und was er zusagt, das hält er gewiß." Ganz mit Unrecht macht ihm Stier den Vorwurf eines „vorausgreifenden Specialisirens." Nach dem Parall. ist das Wort des Herrn nicht etwa im Allgemeinen seine Offenbarung, auch nicht sein „Rathschluß, der sich in Schöpfung und Regierung der Welt offenbart," sondern das Wort, das er in Bezug auf die Seinen gesprochen, oder: was der S. hier im Allgemeinen von dem Worte Gottes prädicirt (vgl. Ps. 19, 9), das soll nach dem Parallelismus speciell auf das Verheißungswort bezogen werden. Rechtschaffen wird dieß Wort genannt, insofern seine Beschaffenheit genau der Idee entspricht, nach der nur solches versprochen werden darf, was der Versprechende leisten will und kann. Vgl. Num. 23, 19: „Gott ist kein Mensch, daß er lüge, und kein Menschensohn, daß ihn gereue. Sollte er sprechen und nicht thun, und reden und nicht vollenden." Ps. 105, 42. In dem zweiten Gl. tritt dem Worte Gottes sein

Werk entgegen, dort: er verspricht nichts, was er nicht hält, hier: er thut alles, was er versprochen. Das באמונה darf nur erklärt werden: in Treue. Wahrheit heißt das אמונה nie. — Von der Betrachtung der göttlichen Wahrhaftigkeit und Treue führt der S. in V. 5 die Gemeinde zu der göttlichen Gerechtigkeit, welche der ungerechten Unterdrückung ein Ziel setzen, und der göttlichen Liebe, die er vor Allem in der Heilsspendung für die Seinen entfalten muß. Die Betrachtung der göttlichen Gerechtigkeit kann den Gerechten nur tröstlich seyn. Denn eben als solche müssen sie im Kampfe mit ihren Feinden das Recht auf ihrer Seite haben. Von dem Unrecht, das sie auf Erden leiden, erheben sie ihren Blick zum Himmel, und gelangen somit zu der Zuversicht, daß Recht doch am Ende Recht bleiben wird. Vgl. Hab. 1, 13, wo die Gemeinde des Herrn zu ihm spricht: „warum sieheſt du Treulose, schweigest, da verschlingt der Böse den Gerechteren als er.“ Zu dem zweiten Gl. bemerkt die Berleb. B.: „Die Erde ist eine gütige Mutter, die uns täglich ernähret und uns allerlei reichlich zu genießen gibt.“ Bezeugen die Naturwohlthaten die Liebe Gottes, wie herrlich wird sie sich dann an den Seinen entfalten!

Was der S. bis jetzt hervorgehoben, Gottes Treue, Gerechtigkeit und Liebe, die ebenso verbunden in Hos. 2, 21. 22 vorkommen, verbürgte den gefährdeten Seinen seinen Willen ihnen zu helfen. Damit aber der Trost vollkommen sey, mußte die Hinweisung auf die göttliche Allmacht hinzukommen, welche das Können verbürgte. Im Blicke auf sie mußte das Herz auch beim Anblicke einer ganzen feindlichen Welt getrost werden. In Bezug auf die Liebe Gottes hätte der S. auf die Erde verwiesen, als auf die Hauptstätte ihrer Offenbarung, in Bezug auf die Allmacht verweist er, wie in Ps. 8. 19. 24, auf den Himmel mit seinen Gestirnen, das Meer mit seinen Wogen. Der durch sein Wort den Himmel ins Daseyn rief, der den Trotz der

Meereswogen bändigt, daß ſie die Erde nicht überfluthen, ſollte der nicht Macht genug haben, Euch zu ſchützen, o ihr Kleingläubigen? Iſt Er für Euch, wer mag wider Euch ſeyn? — Das Heer des Himmels, V. 6, ſind Sonne, Mond und Sterne. Daß man nicht mit einigen Ausl. an die Engel denken dürfe, erhellt aus der wörtlichen Beziehung auf Gen. 2, 1: „da wurden vollendet Himmel und Erde und all ihr Heer" — im Vorherg. war gar nicht von der Erſchaffung der Engel, ſondern nur von der Erſchaffung der Himmelskörper die Rede geweſen —, und daraus, daß es hier auf einen handgreiflichen Beweis der Allmacht Gottes ankam. Auch werden die Himmelskörper durchaus vorwiegend als das Heer Gottes bezeichnet, vgl. zu Pſ. 24, 10. Daß man das רוח nicht durch Geiſt, ſondern durch Hauch erklären müſſe, erhellt aus dem: ſeines Mundes, vgl. Jeſ. 11, 4, und aus dem Parallelismus mit dem Worte: dem bloßen Worte entſpricht der bloße Hauch, beides zuſammen bildet den Gegenſatz gegen die Kraftanſtrengung, die Arbeit, den Gebrauch der Hülfsmittel und Werkzeuge, ohne die der ohnmächtige Menſch auch nicht das Geringſte zu Stande bringen kann. Dann aus Parallelſt., wie Hi. 17, 3: „ſo lange noch ein Odem in mir iſt, und der Hauch Gottes in meiner Naſe," 33, 4: „der Hauch Gottes hat mich gemacht, und der Odem des Allmächtigen belebet mich," Pſ. 104, 29. 30: „du nimmſt hinweg ihren Hauch, ſo verſcheiden ſie und kehren zu ihrem Staube zurück. Du ſendeſt deinen Hauch, ſo werden ſie geſchaffen." Auf der andern Seite aber kann eine Auslegung, welche das רוח פיו außer Beziehung zu dem Geiſte Gottes ſetzt, nicht richtig ſeyn. In der Geſchichte der Schöpfung, auf die der Verf. hier, wie in V. 7 und 9 überall wörtlich anſpielt, wird die Schöpfung als Werk des Geiſtes Gottes und ſeines Wortes bezeichnet. Erſt ſchwebt der Geiſt Gottes über den Waſſern, dann ſpricht Gott. Man wird alſo annehmen müſſen, daß Gottes Geiſt und Kraft hier unter dem

Bilde des Odems erſcheine, weil dieſer bei dem Menſchen die erſte Bedingung des Lebens iſt. Wer wollte einem ſolchen Gott nicht vertrauen, wer ſich fürchten, wenn er Ihn zum Freunde hat? — In V. 7 hebt es der S. als einen Beweis der göttlichen Allmacht hervor, daß die große flüſſige Maſſe wie ein Haufe feſter Dinge vom Herrn zuſammengehalten wird, ſo daß ſie ſich nicht ferner, wie es im Anbeginn geſchah, über die Erde ergießt. Das כנס nicht: er ſammelte, ſondern: er ſammelt. Das hier geſchilderte Wunder der göttlichen Allmacht geht noch täglich fort. Hielte Gott nicht die Waſſer des Meeres, ſo würden ſie die Erde überfluthen. Das: wie der Haufe, ſteht concis für: ſo wie der Haufe geſammelt wird. Darauf, daß das Meer von fern als hoch erſcheint, findet hier gewiß keine Beziehung ſtatt. Wogen aufſammeln wie feſte Dinge kann nur ein Werk der Allmacht ſeyn. Angeſpielt wird hier, ebenſo wie in Pſ. 78, 13. Joſ. 3, 13. 16 auf Ex. 15, 8, wo es in Bezug auf das rothe Meer in dem Dankliede des Moſes heißt: „es ſtanden wie ein Haufe, כמו נד, die Waſſer.“ Der Ausdruck, mit dem dort bezeichnet worden, was durch Gottes Wunderkraft geſchah, wird hier auf den gewöhnlichen Naturlauf übertragen, um anzudeuten, daß derſelbe für die tiefere Betrachtung ebenſo laut von Gottes Allmacht zeuge. Die Alten, denen Luther folgt (er hält das Waſſer im Meer zuſammen wie in einem Schlauch), haben das נד mit נאד verwechſelt. — Das zweite Gl. iſt dem erſten vollkommn parallel. Die תהומות ſind, wie gewöhnlich, die Fluthen des Meeres. Dieſe werden innerhalb der dem Meere gezogenen Gränzen von Gott deponirt, gleich Schätzen in der Schatzkammer. Der Vergleichungspunkt iſt das Verwahrtſeyn. Mehrere denken hier, wie in Pſ. 24, 2, an unterirdiſche Waſſer, allein die Gründe, die dort gegen dieſe Annahme aufgeſtellt wurden, ſprechen zum Theil auch hier dagegen, die unverkennbare Beziehung auf Gen. Cap. 1, wo von unterirdiſchen Waſſern nichts vorkommt,

die Nothwendigkeit eines handgreiflichen Beweiſes der göttlichen Allmacht u. ſ. w. — Die praktiſche Tendenz des V. hat Jo. Arnd vollkommen richtig erkannt: „Vom Himmel ſteigt der Prophet herab, und führet uns aufs Meer, daraus Gottes Allmacht und Kraft ſeines Wortes zu erkennen. Das große Meer iſt mit dem Gebote Gottes umſchloſſen: wie ſollte er nicht können die Menſchen auf Erden zäumen und ihnen ein Gebiß ins Maul legen.“ — Daß der Herr heilige Scheu und Ehrfurcht verdient, thöricht daher die Furcht derer iſt, die ihn auf ihrer Seite haben, wird in V. 8. 9 aus ſeiner in der Weltſchöpfung bewieſenen Allmacht bewieſen. Jo. Arnd: „Siehe der Gott, der den großen unbegreiflichen Himmel durchs Wort gemacht hat, und denſelben hält und trägt durchs Wort, der wird dich armes Würmlein auch halten und tragen können.“ Man hat keinen Grund zu der Überſ.: er ſpricht und es wird, er gebietet und es ſteht. Der Gebrauch des Präter. und Fut. conv., die Beziehung auf die Geneſis, in der das ויאמר und das ויהי abwechſelt, die Vergleichung von V. 6, zeigen, daß hier auf die Weltſchöpfung als auf eine vollendete Thatſache hingewieſen wird. Daß das עמד hier ſeine gewöhnliche Bed. ſtehen hat, zeigt Pſ. 119, 90 vgl. mit V. 91. Der Sache nach iſt ſtehen ſ. v. a. exiſtiren. Das nicht exiſtirende liegt. — Dem Herrn, der ſeine Allmacht ſo herrlich in der Schöpfung kundgegeben, iſt es ein Leichtes, die ſtolzen Plane der Völker zu vernichten, während ſeine Plane ewig ſind, Niemand ſie vereiteln, Niemand ihre Ausführung hindern kann, V. 10. 11. Wie könnte Iſrael alſo erbeben im Angeſichte der Heiden? Sind auch die Gedanken derſelben wider ſie zum Böſen, ſo ſind es doch nur Gedanken der Ohnmacht, dagegen die Gedanken der Allmacht ſind Gedanken des Friedens über ſie.

Es folgt der zweite Hauptabſchnitt V. 12—19. Den an die Spitze geſtellten Satz: glücklich das Volk, deſſen Gott der Herr iſt, erweiſt der S. daraus, daß Alles auf Erden unter der

unbedingten Leitung Gottes steht, V. 13—15, der was den Seinen an irdischer Macht abgeht, durch seine, des Allmächtigen, liebende Fürsorge reichlich ersetzt, V. 16—19.

V. 12. Glücklich das Volk deß Gott der Herr, das Volk das er zum Erbe erwählet. V. 13. Vom Himmel schauet der Herr, siehet alle Menschenkinder. V. 14. Von seinem Wohnsitze blicket er, auf alle die auf Erden wohnen. V. 15. Er der da bildet ihnen allen das Herz, der da merket auf alle ihre Werke. V. 16. Dem Könige hilft nicht seine große Macht, ein Held wird nicht errettet durch seine große Kraft. V. 17. Eitel ist das Roß zum Heile, und durch seine große Stärke errettet es nicht. V. 18. Siehe das Auge des Herrn siehet auf die so ihn fürchten, die auf seine Huld harren. V. 19. Daß er errette vom Tode ihre Seele, und sie erhalte in der Theurung. — Um den Satz in V. 12 gruppirt sich das Ganze. Er ist auf der einen Seite Resultat aus dem Vorherg., auf der andern Thesis, die im Folgd. erwiesen wird. Der S. zielt zwar auf Israel, doch drückt er sich allgemein aus, Mich.: beatam igitur gentem, quaecunque sit. — Das Schauen des Herrn vom Himmel in V. 13 ist kein müßiges, es ist ein solches des Königes und Richters. Dieß zeigt deutlich V. 15. In diesem stehen sich das Herz und die Werke entgegen. Das Herz kommt in Betracht als die Werkstätte der Gedanken, vgl. V. 11. Die Gedanken liegen unbedingt in seinem Bereiche: denn er bildet das Herz, die Werke, denn er achtet auf sie. Wer könnte sich da noch vor den Planen und Werken der Menschen fürchten, falls er Gott zum Freunde hat? Bildner des Menschengeistes wird Gott hier, wie der Gebrauch des Partic. zeigt, nicht blos mit Beziehung auf die einmalige Erschaffung desselben, sondern zugleich auf seinen beständigen schaffenden Einfluß genannt, vgl. Sach. 12, 1

u. z. d. St. Christol. Th. 2. S. 274. Gott, als der Gott der Geister alles Fleisches, Num. 16, 22. 27, 16, hat alle Regungen und Gedanken derselben in seiner Hand, vgl. Prov. 21, 1: „Gleich Wasserbächen ist das Herz eines Königes in der Hand des Herrn, zu Allem, was ihm gefällt, leitet er es.“ — In V. 16 und 17 die Folge aus dem Satze, daß Alles auf Erden durch Gott geschieht: mit unserer Kraft ist nichts gethan. Diese Folge war für Israel höchst tröstlich. Kam es auf menschliche Kraft an, so mußten sie unterliegen. Der Art. in הַסּוּס steht generisch, das Roß als Gattungsbegriff, vgl. Prov. 21, 31: „das Roß wird bereitet auf den Tag des Krieges, aber des Herrn ist das Heil.“ — V. 18. 19: was dasjenige nicht zu bewirken vermag, dessen Israel entbehrt, die irdische Macht, das bewirkt die liebende Fürsorge seines allmächtigen Gottes, deren es sich erfreut.

Es folgt in V. 20—22 der Schluß, in dem die Gemeinde den durch die Betrachtung der Herrlichkeit des Herrn in ihr gewirkten Glauben ausspricht, und bittet, daß ihr nach diesem ihrem Glauben werden möge.

V. 20. Unsere Seele harret auf den Herrn, er ist unsere Hülfe und Schild. V. 21. Denn in ihm freuet sich unser Herz, weil wir auf seinen heiligen Namen vertrauen. V. 22. Es komme deine Huld, Herr, über uns, wie wir auf dich harren. — Das erste Gl. von V. 20 spielt an auf die Worte des sterbenden Jakob in Gen. 49, 18: „Herr ich harre auf dein Heil,“ das zweite auf Deut. 33, 26. 29. — Die Heiligkeit Gottes ist auch in V. 20 seine Herrlichkeit, vgl. zu Ps. 22, 4. Produkt der langen Reihe ihrer Erweisungen ist der heilige Name Gottes. Wer auf diesen und nicht auf seine eigne Kraft vertraut, der kann sich freuen im Herrn, seines Heiles gewiß. — V. 22: die Bedingung des Heiles, der Glaube, ist vorhanden, so möge also auch das Heil nicht ausbleiben.

Pſalm 34.

Der S. dankt dem Herrn für ertheilte Errettung, und ermahnt alle Frommen, ſich im Preiſe des Herrn mit ihm zu vereinigen, da der Herr, wie er hier gethan, ſo ſtets ſich den Seinen hülfreich erweiſe, V. 2—11. „Im andern Theil wendet er ſich zu den Gläubigen, und redet die an und ſpricht, er will ihnen dieſe Kunſt auch lehren, wie ſie ſollen ein ruhiges Leben führen und vor den Feinden ſicher ſeyn. Dieſe Kunſt ſtehe in Gottesfurcht, und daß man ſeinen Mund wohl bewahre, nichts Böſes thue, und dem Frieden nachjage, darauf werde folgen Erhörung des Gebetes, Errettung aus aller Gefahr, die gnädige Gegenwart, Beiwohnung und Troſt Gottes, der Schutz Leibes und des Lebens.“ Jo. Arnd.

Beide Theile dieſes alphabetiſchen Pſ. haben eine gleiche Verszahl, was um ſo weniger zufällig ſeyn kann, da dieſe Zahl grade die Zehn iſt. V. 12 iſt bei dem zweiten Theile ebenſo wenig mitzuzählen, wie V. 1 bei dem erſten, weil er blos die Einleitung enthält. Und V. 23 gibt ſich ſchon dadurch als Beſchluß des Ganzen, ſeine Summe angebend, und nicht mehr ſpeciell dem zweiten Theile angehörig zu erkennen, daß er, gradeſo wie der ebenfalls mit ו anfangende Schlußvers von Pſ. 25, mit dem dieſer Pſ. auch das gemein hat, daß dem Vav kein Vers zugetheilt iſt, außerhalb der alphabetiſchen Reihe ſteht, die ſchon in V. 22 mit dem letzten Buchſtaben des Alphabetes beſchloſſen worden. Die erſte Dekade wird wie ſo oft wieder durch die 3 und 7 getheilt: V. 2—4 der Entſchluß des S. den Herrn zu preiſen und die Aufforderung an die Sanftmüthigen, an dieſem Preiſe theilzunehmen, V. 5—11 die Begründung des Entſchluſſes und der Aufforderung.

Die Veranlaſſung des Pſ. wird in der Überſchrift angegeben: von David, da er ſeinen Verſtand verſtellte, ſich

unverständig stellte (nach dem Vorgange der LXX und Vulg. Luther fälschlich: seine Gebehrde) vor Abimelech, worauf ihn dieser von sich trieb und er wegging. Die Geschichte wird in 1 Sam. 21 erzählt. Von Saul verfolgt, begab sich David in das Land der Philister. Dort wurde er, der den Philistern früher so großen Schaden gethan, erkannt und vor den König Achis geführt. Um sein gefährdetes Leben zu retten, stellte er sich wahnwitzig, und Gott segnete dieß an sich betrachtet höchst zweifelhafte Mittel. Auf dieselbe Veranlassung bezieht sich auch Ps. 56: dort das Gebet, welches David in jener Noth zum Herrn emporsandte, hier der Dank für die Errettung.

Es kann aber nicht daran gedacht werden, daß David den Ps. gleich nach überstandener Gefahr verfaßt habe. Dagegen spricht der ruhige Ton desselben, während die Ps., welche unmittelbar aus individueller Veranlassung hervorgegangen sind, mehr einen bewegten Charakter tragen. Dagegen das unbedingt vorherrschende Streben des S., aus seiner persönlichen Erfahrung Trost und Lehre für die Gemeinde Gottes abzuleiten. Dagegen endlich auch die alphabetische Anordnung, die sich nie bei Liedern vorfindet, die eine unmittelbar durch den Gegenstand veranlaßte Empfindung ausströmen, immer nur bei solchen, in denen die Rücksicht auf die Erbauung anderer vorherrschend ist. Das Richtige ist demnach, daß David, als er einmal in späterer Zeit besonders lebhaft von der Erinnerung an diese merkwürdige Bewahrung ergriffen wurde, in Bezug auf die er hier selbst sagt: „ich will den Herrn preisen zu aller Zeit; beständig soll sein Lob in meinem Munde seyn," sie zur Grundlage eines Schatzes der Erbauung für alle Frommen machte.

Nach dieser näheren Bestimmung des Sinnes, in dem die Überschrift zu nehmen, wird es ein Leichtes seyn, sie gegen die Angriffe der modernen Kritik zu vertheidigen. Man sagt 1. sie könne nicht von David seyn; denn der Achis der Bücher Sa-

muelis werde in ihr mit dem Abimelech der Patriarchenzeit verwechſelt. Allein der ſcheinbare Widerſpruch verſchwindet durch die Bemerkung, daß Abimelech bei den Philiſtern das nomen dignitatis aller ihrer Könige war, wie die Könige von Ägypten den Namen Pharao führten, die Könige von Jeruſalem den Namen Adonizedek, oder Melchizedek, die Könige der Amalekiter den Namen Agag, die Könige von Hazor den Namen Jabin, die Könige von Jemen den Namen Toba u. ſ. w., vergl. Beitr. Th. 3. S. 306 ff., über Bileam S. 149 ff. Für dieſe Annahme ſpricht ein dreifacher Grund, Gen. 20 vgl. mit 26, wonach Abraham und Iſaak beide mit Abimelech dem Könige der Philiſter zu thun haben, unſere Überſchrift verglichen mit 1 Sam. 21, endlich die Beſchaffenheit des Namens ſelbſt. Abimelech heißt Königsvater, und weiſt hin auf die für die Könige ehrenvolle Erblichkeit des Philiſtäiſchen Königthums im Gegenſatze gegen ein Wahlreich, wie das benachbarte Edomitiſche. Es iſt ganz natürlich, daß in der überall ſehr genauen Geſchichtserzählung in den Büchern Samuelis der Eigenname vorkommt, hier dagegen, in der Überſchrift eines Liedes, die ſchon gewiſſermaßen an ſeiner Eigenthümlichkeit participirt, der allgemeine. 2. Die Überſchrift, wird behauptet, ſey wörtlich aus 1 Sam. 21, 14 genommen, alſo nicht vom Dichter ſelbſt oder einem Zeitgenoſſen hinzugeſetzt. Allein die Überſchrift ſtimmt nur in dem einen Ausdruck: ſeinen Verſtand verſtellen, mit der angef. Stelle überein, und wenn man dieſe Übereinſtimmung nicht für zufällig halten will, ſo liegt die Annahme nahe, daß der Verf. der Bücher Sam. ihn aus unſerer Überſchr. entlehnt habe, da er mehr poetiſchen, als proſaiſchen Charakter trägt. Vgl. IV, 2. S. 234. 3. In V. 5. 7, ſagt man, wird eine Errettung aus mehreren Gefahren bezeichnet, und V. 10 und 11 iſt von Mangel und Entbehrung die Rede. Allein jene eine Noth Davids war eine vielgetheilte, die Gefahr umgibt ihn in mannigfachen Geſtalten, V. 10 und 11 aber be-

ziehen ſich nicht auf den ſpeciellen Fall und Ausgangspunkt, ſondern ſie ſtellen einen allgemeinen Satz auf, und reden zudem nicht ſpeciell von Mangel an Nahrungsmitteln, ſondern von Mangel an Gutem, an Heil. 4. Diction und Styl, wird behauptet, ſeyen verſchieden von den ächt Davidiſchen Pſalmen. Wir antworten: von denjenigen allerdings, welche die moderne Kritik allein als ſolche ſtehen läßt, allein ſie ſtimmen überein mit einer ganzen Anzahl von Pſalmen, welche nach den Überſchriften und innern Gründen ebenfalls David angehören. Die Differenz erklärt ſich vollkommen aus der Verſchiedenheit der Veranlaſſung der Stimmung und des Zweckes. Man achte hier namentlich auf das: kommt, ihr Söhne, hört mir zu, Gottesfurcht will ich euch lehren. David hatte hienach das arme einfältige Volk vor Augen, und ihm zu Liebe wandelte er ſeine Stimme, und redete ſo einfach, daß auch ein Kind am Geiſte es faſſen, und an dem Segen theilnehmen kann, den Gott ihm zugetheilt.

Für die Urſprünglichkeit der Überſchrift ſpricht außer den allgemeinen Gründen, daß ſich in dem Inhalte des Pſ. gar keine Veranlaſſung zu ihrer Entſtehung auffinden läßt — je allgemeiner die geſchichtlichen Beziehungen in dem Pſ. gehalten ſind, deſto weniger kann die Überſchrift aus Combination gefloſſen ſeyn —, daß für David charakteriſtiſch die Art und Weiſe iſt, wie der S. ſeine perſönlichen Erfahrungen zu Nutz und Frommen der ganzen Gemeinde der Gerechten anwendet, endlich, daß ſich ſchon von vornherein eine Überſchrift erwarten läßt, die ſich auf die bezeichnete Begebenheit bezieht, da David offenbar darauf ausgeht, in einer gewiſſen Vollſtändigkeit die merkwürdigſten Lagen ſeines Lebens durch die ſich darauf beziehenden Überſchriften im Angedenken zu erhalten.

Zuerſt V. 2—4. Der S. will Gott preiſen, und fordert alle Sanftmüthigen auf, in dieſen Preis einzuſtimmen.

V. 2. Preisen will ich den Herrn zu aller Zeit, sein Lob soll immerdar in meinem Munde seyn. V. 3. Des Herrn soll sich rühmen meine Seele, hören mögen's die Sanftmüthigen und sich freuen. V. 4. Erhebet den Herrn mit mir, und lasset uns miteinander seinen Namen erhöhen. — Die Versicherung immerwährenden Preises, V. 2, erhebt die Größe der Wohlthat, und stellt sie den kleineren Bewahrungen Gottes entgegen, welche wir täglich erfahren. — Das תתהלל mit ב, V. 3, sich einer Sache rühmen. Die Sanftmüthigen (Luther fälschlich: die Elenden) freuen sich desjenigen, was der Herr an dem S. gethan, weil sie darin eine Weissagung auch ihres Heiles erblicken. — V. 4. Da das ל *nicht* not. acc. seyn kann, auch das גדל יהוה nie vorkommt, sondern nur den Namen des Herrn groß machen, Ps. 69, 31, und überhaupt das גדל nie preisen heißt, immer groß machen, so ist im ersten Gl. das שמו aus dem zweiten hinzuzudenken.

In V. 5—11 die Begründung des Entschlusses und der Aufforderung, Gott zu preisen. — V. 5. Ich fragte den Herrn und er antwortete mir, und errettete mich aus aller meiner Furcht. V. 6. Sie sehen ihn an und erglänzen, und ihr Antlitz nicht erröthe. V. 7. Dieser Elende rief und der Herr hörte, und half ihm aus allen seinen Nöthen. V. 8. Der Engel des Herrn lagert sich rings um die, so ihn fürchten, und rettet sie. — V. 9. Schmecket und sehet, daß gut der Herr. Wohl dem Manne der trauet auf ihn. V. 10. Fürchtet den Herrn ihr seine Heiligen, denn keinen Mangel haben die so ihn fürchten. V. 11. Löwen verarmen und hungern, aber die den Herrn suchen haben keinen Mangel an irgend einem Gute. — מגורה, V. 5, Gegenstand der Furcht, oder das, was gefürchtet wird, vgl. Jes. 66, 4. — Der

S. betrachtet ſich durchweg als Repräſentanten der Sanftmüthigen. So iſt alſo in V. 6 ein leichter Übergang von dem Singul. des vor. V. zu dem Plur. hier. Er ſtellt hier den allgemeinen Satz hin, der durch ſein Schickſal von neuem bewährt worden iſt. Übrigens iſt die etwas unbeſtimmte Bezeichnung des Subjectes wohl durch den alphabetiſchen Charakter des Pſ. herbeigeführt worden, aus dem ſich auch die etwas loſe Verbindung mit dem vorherg. und folg. V. erklärt. Zu dem: ſie blicken auf ihn, bemerkt Jo. Arnd: „Gleichwie man in großen Nöthen ſich nach der Hülfe umſieht, oder jemand anſieht, ob man durch ihn könnte errettet werden, oder ein Kind in großen Krankheiten die Eltern kläglich anſiehet, und ſie können ihm doch nicht helfen: alſo ſiehet unſer Herz Gott den Herrn im Glauben kläglich an.“ Von den beiden Bed. des Verb. נָהַר, zuſammenſtrömen, und glänzen oder glänzend werden, iſt hier nicht mit Luther die erſte, ſondern die zweite anzuwenden, vgl. Jeſ. 60, 5, wo das Glänzendwerden ebenfalls von der Aufheiterung des Angeſichtes ſteht. Das חָפַר, erröthen, vor Schaam wegen Zurückweiſung der Bitte, bildet den Gegenſatz des Erglänzens. Das אַל, die ſubjective Verneinung, iſt ſtärker als das לֹא. Der S. perhorreſcirt die Beſchämung als etwas völlig Abnormes. — Wie der S. von dem Beſonderen zu dem Allgemeinen übergegangen war, das in ihm zur Erſcheinung gekommen, ſo kehrt er in V. 7 wieder zu dem Beſonderen zurück, welches die Realität des Allgemeinen verbürgte. Das עָנָה iſt Präter. — Da das Jehovah Nomen propr. und alſo ein beſtimmtes iſt, ſo darf man in V. 8 überſ.: der Engel des Herrn. An ſich betrachtet nun kann das: der Engel des Herrn, hier ebenſo gut als Gattungsbegriff ſtehen, wie z. B. das Roß in Pſ. 33, 17. Allein es findet ſich doch keine einzige Stelle, wo das מַלְאַךְ יְהוָה erweislich ſo vorkäme, und es ſcheint, daß man ſich abſichtlich dieſer Bezeichnung der Engel enthielt, weil das מַלְאַךְ יְהוָה ſtehend war zur Be-

zeichnung des Engels des Herrn κατ' ἐξ., des Engels, in welchem der Name Gottes, nach dem Pent., des Angesichtsengels Jes. 63, 9, vgl. über denselben die Erörterungen in der Abh. über die Gottheit des Messias im A. T. Christol. 1, 1. Die Gründe, welche hier diesen Engel auszuschließen, und auf eine Pluralität zu führen scheinen, das: er lagert sich ringsum, und Parallelst. wie Ps. 91, 11. 12. 2 Kön. 16, 17, wo in ähnlichem Zusammenhange die Engel vorkommen, verschwinden bei näherer Betrachtung. Der Engel des Herrn ist, als der „Fürst des Heeres des Herrn" Jos. 5, 14, vgl. 1 Kön. 22, 19, als begleitet von den Schaaren der niederen dienenden Engel zu denken. Das חנה steht nicht bloß von dem Heere, sondern auch von dem Feldherrn z. B. 2 Sam. 12, 28. Angespielt wird auf Gen. 32, 2. 3, wo Jakob bei der Rückkehr aus Mesopotamien, da er sich vor seinem Bruder Esau fürchtet, mit dem Auge des Geistes ein Doppellager von Engeln erblickt, an dessen Spitze man sich nach Vergleichung von C. 28, 13. 32, 25 ff. den Engel des Herrn zu denken hat, und durch welches sein Lager in die Mitte genommen wurde. In dieser Begebenheit, deren Andenken durch den Ortsnamen Machanaim verewigt wurde, lag eine thatsächliche Weissagung für alle Gottesfürchtigen. — Das schmecket und sehet in V. 9 ladet gleichsam zu einem längst bereitstehenden köstlichen Mahle, zu einem offen vorliegenden genußreichen Anblicke ein. Die Imper. haben der Sache nach nicht paränetische, sondern verheißende Bedeutung, vgl. das: sie haben keinen Mangel, in V. 11. — Der Nachdruck liegt in V. 10 nach dem Zusammenhange mehr auf der Folge, als auf der Bedingung, s. v. a. fürchtet nur, oder wenn ihr nur fürchtet. Wahrhaftige und lebendige Gottesfurcht, die sich als solche durch die Erfüllung der Gebote Gottes bewährt, vgl. V. 14. 15, darf nie fürchten, ihres Lohnes verlustig zu werden. Über das קדושים als Bezeichnung der wahren Israeliten, vgl. zu Ps. 16, 3. — Daß durch Löwen

in V. 11, wie Pſ. 57, 5. Nah. 2, 12—14. Ez. 38, 13. 19, 2. 3, mächtige und gewaltthätige Menſchen bezeichnet werden, erhellt, außer dem Zuſammenhange und dem verarmen, aus der Parallelſt. Hi. 4, 10. 11. Luther nach dem Vorg. der LXX etwas ungenau Reiche. Wir haben hier keine ſpeciell altteſtamentliche Wahrheit vor uns: dieß zeigt ſchon die uns vom Herrn vorgeſchriebene und daher eine Verheißung in ſich ſchließende Bitte um das tägliche Brot; dieß auch Matth. 6, 32. 33. Die nöthige Beſchränkung, die Hinweiſung auf das mannigfache Kreuz, durch welches die Gottesfürchtigen in dieſem Leben geübt werden, gibt V. 20. Die Worte ſind eben zum Troſte der Kreuzträger geſprochen. Dieß zeigt ſchon der ſpecielle Fall, auf deſſen Grunde ſich hier das Allgemeine erhebt. David kam erſt in Jammer und Noth, ehe das: die den Herrn ſuchen, ermangeln keines Guten, an ihm wahr wurde.

Es folgt die zweite Strophe, in welcher der S. alle einladet, daß ſie ſich durch aufrichtige Gottesfurcht des Heiles theilhaftig machen, das nur dieſer, aber auch dieſer ſicher beſtimmt ſey. Zuerſt die Einleitung.

V. 12. Kommt ihr Söhne hört mir zu, die Furcht des Herrn will ich euch lehren. In dem: ihr Söhne, redet der in den Wegen Gottes Erfahrene die Unmündigen an, vgl. Prov. 1, 8. 10. 15. Zu dem: die Furcht des Herrn will ich euch lehren, bemerkt die Berleb. B.: „und euch nicht nur zeigen, was dieſelbe ſey, ſondern auch daneben die kräftigſten Gründe anführen, die euch dazu bewegen und anreizen ſollen.“ Da der Verf. im Folg. offenbar nur auf das letztere ausgeht, in Übereinſtimmung mit der in V. 23 ausgeſprochenen Summe des ganzen Pſ., ſo iſt von den beiden hier hervorgehobenen Momenten das erſtere, bei dem die meiſten Ausl. allein ſtehen bleiben, wohl ganz zu beſeitigen.

V. 13—22. — V. 13. Wer iſt der Mann der Leben

begehret, der Tage liebt da er Gutes schauet? V. 14. Bewahre deine Zunge vor dem Bösen, und deine Lippen daß sie nicht Trug reden. V. 15. Weiche vom Bösen und thue Gutes, suche den Frieden und jage ihm nach. V. 16. Die Augen des Herrn sehen auf die Gerechten, und seine Ohren auf ihr Schreien. V. 17. Das Antlitz des Herrn ist wider die so Böses thun, daß er ausrotte von der Erde ihr Gedächtniß. — V. 18. Sie schreien und der Herr höret, und errettet sie aus aller ihrer Noth. V. 19. Nahe ist der Herr denen die gebrochnen Herzens sind, und hilft denen die zerschlagenes Gemüth haben. V. 20. Der Gerechte muß viel leiden, aber der Herr hilft ihm aus dem Allen. V. 21. Er bewahret alle seine Gebeine, daß deren nicht eins zerbrochen wird. V. 22. Den Bösen tödtet Unglück, und die Hasser des Gerechten werden schuldig. — Der S. wirft in V. 13 die Frage auf, wer gern glücklich seyn möchte. Dem, welcher sich dazu meldet — und wer sollte dieß nicht? — gibt er dann im Folg. das einzige und untrügliche Mittel an, wie dazu zu gelangen. Das Leben ist nach der Erklärung des zweiten Gl. nicht das nackte Leben, das oft eher ein Tod zu nennen, sondern ein glückliches Leben. Tage dem Gutes schauen angehörig, sind glückliche Tage. — In der Individualisirung des: fürchte Gott, werden in V. 14. 15 die Pflichten gegen den Nächsten in Davids gewöhnlicher Weise besonders hervorgehoben, weil hier die Heuchelei, die so gern die ihr nicht gehörende Verheißung an sich reißt, weniger Spielraum findet. V. 14 bezieht sich auf die Worte, V. 15 auf die Thaten. Es versteht sich von selbst, daß der Friede hier nicht s. v. ist als „Rechtschaffenheit, das Gute." Jo. Arnd: „Dahin soll ein Jeder, der gut Leben haben will, beflissen seyn, daß er ja nicht Uneinigkeit stifte. Der Teufel und die Welt geben viel Gelegenheit zu Unfriede. Aber

sey du klug, schweige lieber, und leide etwas, trage Geduld, sey sanftmüthig, erzürne dich nicht, sey nicht rachgierig. Daß du nicht den edlen Frieden zerstöreſt, und Gott mit seinem Segen von dir weiche.“ Vgl. Röm. 12, 18. 2 Cor. 13, 11. — Das Subject, die Gerechten, ist in V. 18 aus V. 16 zu ergänzen. Dieß ist weniger hart, als es wohl scheinen möchte, da der Verf. nach der Ankündigung in V. 12 es eigentlich nur mit den Gottesfürchtigen zu thun hat, dasjenige, was den Gottlosen betrifft, nur als Schatten in Betracht kommt, welcher das Licht heben soll. So V. 16 und 17: die Augen des Herrn u. s. w., während das Angesicht des Herrn u. s. w. Durch den plötzlichen Wechsel des Subjectes wird auf den Abschnitt in der Zehn hingedeutet, die durch die doppelte fünf getheilt wird. — Die Zerbrochenheit des Herzens und die Zerschlagenheit des Gemüthes bezeichnet in V. 19 tiefe, aber sanfte und milde Betrübniß, wie sie sich nur bei Gottesfürchtigen findet, vgl. Jes. 57, 15 und die Einl. zu Ps. 6. — Daß der Gerechte viel leiden muß, V. 20, zeigt wie unvollkommen die menschliche Gerechtigkeit; denn wo noch Leiden, da ist auch noch Sünde, wo viel Leiden, noch viel Sünde. Daß er aus dem Allen errettet wird, zeigt die Größe der göttlichen Barmherzigkeit. — V. 21 findet nur solche Ausnahmen, die mit der Regel aus demselben Principe fließen. Nur da widerfährt dem Gerechten etwas dergleichen, wo es zu seinem Heile dient. Vgl. Matth. 10, 30, wonach die Haare auf dem Haupte der Gottesfürchtigen alle gezählt sind. — Das Verhältniß von V. 22 zu V. 20 erlaubt nicht, das רָעָה durch Bosheit zu erkl., welche in d. Ps. durch רַע bezeichnet wird. Dort: der Fromme wird aus allem Unglück errettet, hier: das Unglück ist für den Bösen tödtlich. Schuldig werden, s. v. a. als schuldig dargestellt werden oder erscheinen.

V. 23. Der Herr erlöset die Seele seiner Knechte, und nicht werden schuldig alle die auf ihn trauen. Die

Summe des ganzen Pſ. Die Seele, weil es ſich, wie der Gegenſatz gegen V. 22, und die perſönliche Erfahrung Davids, vgl. V. 1, zeigt, um Lebensgefahr handelt.

Pſalm 35.

Der S., ſchwer bedrängt von boshaften und gottloſen Feinden, bittet den Herrn um Errettung, unter Verſprechung innigen Dankes, wenn ſeine Bitte gewährt wird. Der Pſ. zerfällt in drei Strophen, in deren jeder die drei Elemente Klage, Bitte und Verheißung des Dankes enthalten ſind, und die beſonders dadurch ſich bemerklich machen, daß in das Gelübde des Dankes jede derſelben ausläuft, V. 1—10, V. 11—18 und V. 19—28. Die von den beiden Dekaden mit vorwiegender Bitte umſchloſſene mittelſte, beſtehend aus der doppelten Vier, die Vier neben der Zehn die Vollendungszahl, macht ſich bemerklich durch eine ausführliche Schilderung der Noth und des ſchwarzen Undankes der Feinde, welcher die göttliche Vergeltung mit Gewalt herbeiruft.

Dem nach der Überſchrift von David verfaßten Pſ. liegen ſichtbar die Verhältniſſe der Davidiſchen Zeit zu Grunde. Ein ſpecieller Grund dafür liegt in 1 Sam. 24, 16, wo eine Äußerung Davids gegen Saul angeführt wird: „und der Herr wird Richter ſeyn und richten zwiſchen mir und zwiſchen dir, und er ſehe und ſtreite meinen Streit und richte mich aus deiner Hand,“ die in ſehr charakteriſtiſchen Ausdrücken mit V. 1 unſeres Pſ. übereinſtimmt. Doch iſt nicht daran zu denken, daß der Pſ. individuellen Charakter trage: was auf den erſten Anblick darauf zu führen ſcheint, gibt ſich dem geübten Sinne ſogleich als Individualiſirung zu erkennen. David redet aus der Perſon des Gerechten, von welcher Anſicht aus es ſich um ſo leichter erklärt,

wie der Gerechte schlechthin sich diesen Ps. aneignen konnte, Joh. 15, 25 vgl. mit V. 19 hier, eine Anführung, durch welche manche ältere Ausl. sich zu direct und ausschließlich Messianischer Auslegung des Ps. verleiten ließen, vgl. dagegen Einl. zu Ps. 22. Auf ungefähre Gleichzeitigkeit mit dem unmittelbar vorherg. Ps. führt die Übereinstimmung desselben mit V. 5 und 6, um so merkwürdiger, da diese Ps. grade die einzigen sind, in denen der Engel des Herrn überhaupt vorkommt. In beiden aber erscheint er ganz in gleicher Qualität und Verbindung.

V. 1—10. — V. 1. Von David. Hadere Herr mit meinen Haderern, verzehre die mich verzehren. V. 2. Ergreife Schild und Tartsche, und erhebe dich als meine Hülfe. V. 3. Und ergreife den Spieß und sperre gegen meine Verfolger, sprich zu meiner Seele: dein Heil bin ich. — V. 4. Es müssen sich schämen und zu Schanden werden die nach meiner Seele stehen, es müssen zurückweichen und erröthen die auf mein Unglück sinnen. V. 5. Sie müssen werden wie Spreu vor dem Winde, und der Engel des Herrn stoße sie. V. 6. Ihr Weg müsse finster und schlüpfrig seyn, und der Engel des Herrn verfolge sie. V. 7. Denn ohne Ursach verbargen sie mir ihre Netzgrube, ohne Ursach richteten sie meiner Seele Gruben zu. — V. 8. Ihn treffe Untergang unversehens, und sein Netz das er verbarg fange ihn, zum Untergang falle er darein. V. 9. So wird meine Seele jubeln im Herrn, sich freuen über sein Heil. V. 10. Alle meine Gebeine werden sprechen: Herr, wer ist wie du, der du den Elenden errettest von dem der ihm zu stark ist, und den Elenden und Dürftigen von seinem Räuber. — In der ersten Hälfte von V. 1 erscheint das Verhältniß des Gerechten zu seinen Feinden unter

dem Bilde des Rechtsstreites, in dem zweiten unter dem Bilde des Krieges. Was im ersten Gl. als Wunsch, wird in Jes. 49, 25 als Verheißung ausgesprochen: deine Bestreiter will ich bestreiten. Der Wunsch erhebt sich aber auch hier auf der Grundlage der Verheißung. Gott um etwas zu bitten, was er nicht verheißen, wäre thöricht. Das לָחַם heißt nicht streiten, sondern essen, und das אֶת ist nicht Präpos., sondern not. accus. Die Bed. streiten tritt erst in Niph. ein, eig. gegessen werden, dann sich unter einander essen. Der vernichtende Kampf gegen die Feinde wird aber nicht selten als ein Verzehren derselben dargestellt, vgl. z. B. Num. 24, 8: „er verzehret Heiden, und ihre Gebeine wird er zermalmen.“ Calvin: „Die Summe ist, daß er, mit Lügen überschüttet, und durch Grausamkeit unterdrückt, und keine Hülfe in der Welt findend, sein Leben sowohl als seinen guten Ruf in Gottes Hand befiehlt.“ — Der Herr wird in V. 2 dargestellt unter dem Bilde eines Helden, der sich rüstet zur Befreiung seiner bedrängten Freunde. Diese Darstellung hat ihren Grund in der menschlichen Schwachheit. Da die Gefahren handgreiflich und offenbar uns umgeben, so ist Gottes verborgene und unsichtbare Kraft an und für sich nicht geeignet, uns von aller Furcht und Angst zu befreien. Sie muß gleichsam Fleisch und Blut annehmen. Ihr Gewand entlehnt sie gewöhnlich von der jedesmal drohenden Gefahr. Den Künsten der Lüge und Verläumdung wird Gott als Sachwalter oder Patron entgegengestellt, der die Sache der Seinen führt. Droht Gefahr durch rohe Gewalt, so erscheint er als Krieger, nach dem Vorbilde von Deut. 32, 41. 42, der zum Schutze der Seinen die Waffen ergreift. In d. V. fordert der S. den Herrn auf, die Schutz-, im folg. die Trutzwaffen zu ergreifen. Daß מָגֵן der kleine Schild ist und צִנָּה der große, erhellt aus 1 Kön. 10, 16. 17. Das בְּעֶזְרָתִי eig. in meiner Hülfe. Das בְּ ist dasjenige, welches bezeichnet, „in welcher Eigenschaft etwas erscheine oder be-

ſtehe," Ew. Hülfe ſteht auch ſonſt bei David nicht ſelten für Helfer, vgl. z. B. Pſ. 27, 9. — Das רוק in V. 3 in Hiph. ausleeren, dann herausnehmen, und zwar hier aus der Rüſtkammer. In dem: ſperre gegen meine Verfolger, eig. verſchließe entgegen meinen Verfolgern, iſt das Bild entnommen von einem Heere, welches den von einem plötzlichen Überfall bedrohten Bundesgenoſſen zu Hülfe kommt, und indem es ſich zwiſchen ſie und die Feinde wirft, den Feinden den Zugang abſchneidet. Es ſcheint, daß wir hier einen militäriſchen Kunſtausdruck vor uns haben, wie er im Munde des Kriegers David, der uns in V. 2 und 3 überall entgegentritt, ganz paſſend iſt. Ein beſtimmtes Nom., wie Weg, darf man nicht etwa ergänzen. Verſchließe iſt vielmehr ſ. v. a. mache einen Verſchluß. Das לִקְרָאתִי, entgegen, in militäriſchem Zuſammenhange z. B. Deut. 1, 44. Joſ. 8, 14, iſt wohl von לִקְרַאי zu unterſcheiden. Entgegen meinen Verfolgern, indem du den Verſchluß ihnen entgegenſetzeſt, ihnen damit begegneſt. Mehrere nehmen das סְגֹר als Nom. = σάγαρις, eine Art Streitaxt. Allein dieſe Erkl. verläßt den Hebr. Sprachgebrauch, in dem das Verb. סָגַר die Bed. verſchließen hat, das Nom. סְגוֹר die Bed. Verſchluß; ſie hat die Auctorität aller alten Überſ. gegen ſich, und wird auch ſchon durch die Form zurückgewieſen, da die Nom. der Art faſt ohne Ausnahme ו haben. In dem zweiten Gl. ſoll d. S. nach mehreren Ausl. eine innerliche göttliche Zuſprache verlangen. Allein nach dem Zuſammenhange iſt die Rede vielmehr eine thatſächliche. Vgl. das erſte Gl. und V. 4. Gott ſoll durch ſeine Hülfeleiſtung der gefährdeten und bekümmerten Seele des S. Troſt einſprechen. Das: zu meiner Seele, wie V. 4 zeigt, weil dieſe ſich in Gefahr befand, weil die Feinde des S. ihm das Leben zu nehmen trachteten. — Daß die Fut. in V. 4 optat. aufzufaſſen ſind, daß d. S. nicht Hoffnung und Zuverſicht ausſpricht, ſondern wie in V. 1—3 bittet, zeigt das יהי in V. 6. — In Bezug auf den En-

gel des Herrn in V. 5 vgl. Pſ. 34, 8. Das דחה heißt nur ſtoßen, umſtoßen, nie treiben oder vertreiben. Auf ihrer eiligen Flucht holt der Engel des Herrn ſie ein und wirft ſie zu Boden, ſo daß ſie nimmer wieder aufſtehen können. Vgl. Pſ. 36, 13. Bei dem דחה iſt nicht etwa das Suff. zu ergänzen, ſondern das Partic. vertritt die Stelle des Nom., eig. der Engel des Herrn ſey Stößer. — Die Setzung der Subſt. Finſterniß und Glätte ſtatt der Adj. finſter und glatt, V. 6, iſt verſtärkend. Wer auf finſterem und ſchlüpfrigem Wege, dadurch an der Eile der Flucht gehindert, von einem mächtigen Feinde verfolgt wird, iſt ſicherem Untergange preisgegeben. — In V. 7. die Begründung des im vor. V. ausgeſprochenen Wunſches, die Sicherheit ſeiner Erfüllung verbürgend. Die Netzgrube iſt eine mit einem Netze bedeckte Grube. Das Bild entnommen von der Jagd wilder Thiere, welche in ſolchen Netzgruben, verdeckt mit Zweigen und Erde, gefangen werden. Bei dem חפרו iſt nicht grade שוחה zu ergänzen, ſondern graben ſteht für eine Grube machen. — Der Singul. bezieht ſich in V. 8, wie in allen ähnlichen Fällen auf die ideale Perſon des Böſen. Das: er weiß nicht, ſteht oft für unvermuthet, plötzlich. Wie ſie den Gerechten mitten in ſeinem Frieden überraſcht haben, ſo möge wiederum ſie das Verderben mitten in ihrer Sicherheit überraſchen. Das שואה iſt eig. Part. von dem Verb. שאה, zuſammenbrechen, und bezeichnet nicht das Verderben im activen Sinne, ſondern den Ruin. Dieſe Bed. wird hier auch durch das letzte Gl. erfordert, wo das בשואה die Umſtände bezeichnet, unter denen der Fall erfolgt. Sein Fallen ins Netz iſt ein mit gänzlichem Ruin verbundenes, wie es in Pſ. 36, 13 heißt: ſie fallen und können nicht aufſtehen, Pſ. 34, 22: den Böſen tödtet das Unglück. Das בשואה unterſcheidet den bevorſtehenden Fall der Feinde von dem ſchon geſchehenen des S. — Die Fut. in V. 9. 10 ſind nicht optat. zu nehmen, wie Luther: „meine Seele müſſe ſich freuen“ u. ſ.

w. Auch enthalten ſie nicht den Ausdruck der Hoffnung d. S., ſondern dieſer ſucht den Herrn zur Gewährung der erbetenen Hülfe geneigt zu machen, indem er erklärt, daß ſie nicht werde an einen Undankbaren verſchwendet werden, daß die Saat der Hülfe eine reiche Erndte des Dankes und Lobpreiſes tragen werde. Die Gebeine bezeichnen das innerſte Weſen.

Es folgt die zweite Strophe mit vorwiegender Klage. Der Zweck der Schilderung der Bosheit der Feinde in V. 11—16 erhellt aus dem: o Herr, wie lange willſt du zuſehen, errette meine Seele aus ihren Verwüſtungen, von den Löwen meine Einſame, in V. 17, das durch ſie vorbereitet und motivirt wird. Auf die Bitte folgt wieder, den Beſchluß bildend, in V. 18 die Verheißung des Dankes, hinweiſend darauf, daß ihre Gewährung zur Verherrlichung des Namens Gottes dienen werde.

V. 11—18. — V. 11. Es erheben ſich frevelhafte Zeugen, was ich nicht weiß danach fragen ſie mich. V. 12. Sie vergelten mir Böſes für Gutes, Verwaiſung meiner Seele. V. 13. Und ich wenn ſie krank waren zog einen Sack an, that mir wehe mit Faſten, und mein Gebet kehrte auf meinen Buſen zurück. V. 14. Als wäre er Freund als wäre er Bruder mir, ging ich einher, wie einer der über ſeine Mutter leidträgt war ich ſchmucklos gebeugt. — V. 15. Und nun bei meinem Elende freuen ſie ſich und verſammeln ſich, es verſammeln ſich wider mich Elende die ich nicht kenne, reißen und ſchweigen nicht. V. 16. Verworfene die um Brot ſpotten, knirſchen gegen mich mit den Zähnen. V. 17. Herr wie lange willſt du zuſehen? Errette meine Seele von ihren Verwüſtungen, von den jungen Löwen meine Einſame. V. 18. So will ich dich preiſen in großer Gemeinde, und unter viel Volkes dich rühmen. — Danach fragen ſie mich, V. 11,

suchen von mir das Geständniß von Schandthaten zu erpressen, an denen ich ganz unschuldig bin. V. V. ist weder historisch zu deuten, noch bildlich aufzufassen, sondern er enthält einen individualisirenden Zug, wie sie in den Ps., die aus der Person des Gerechten gesungen wurden, so häufig sind. — Man darf in V. 12 nicht erkl.: Verwaisung ist meiner Seele, sondern das שכול ist Accus., regiert von dem: sie vergelten. Denn nach dem Zusammenhange kommt die Verwaisung des S. hier nur insofern in Betracht, als sie von seinen Feinden bewirkt wird. Der S. hebt es im Folg., welches nur eine weitere Ausführung unseres V. ist, hervor, daß er seinen jetzigen Feinden eine so zärtliche Liebe bewiesen, wie sie sonst nur die nächsten Verwandten sich zu erzeigen pflegen. Zum Dank und Lohn dafür versetzen sie ihn in einen Zustand, als ob er auf der weiten Welt ganz allein wäre. Sie selbst greifen ihn an mit wildem Haß, vgl. V. 15. 16 und entziehen ihm auch die Theilnahme aller Anderen. In der ausführlichen Schilderung der Bosheit der Feinde ist das didactische Moment enthalten, daß je größer diese, desto näher und sicherer die göttliche Hülfe, so daß sie nicht muthlos machen darf, vielmehr zu freudiger Hoffnung erheben muß. — Die Krankheit ist in V. 13 nicht bildliche, sondern individualisirende Bezeichnung des Leidens. In schwerem Leiden pflegte man, darin eine gerechte Strafe der Sünde erblickend, ein Bußgewand anzulegen, und das Fasten als Bußübung — die Redensart ענה נפשו, seine Seele kasteien, sein Fleisch kreuzigen, vgl. die tiefsinnige Erkl. in Jes. 58, 3 ff., ist aus dem Gesetze entnommen, in dem das die Form bezeichnende עוֹם noch gar nicht vorkommt — vorzunehmen. Wer solches bei dem Leiden Anderer thut, gibt dadurch einen Beweis der zärtlichsten Theilnahme und Liebe, die gleichsam den Unterschied des Ich und Du aufhebt, das fremde Leid und die fremde Schuld als eigne betrachten läßt. Auch hier ist nicht an bildliche, sondern nur an indivi-

dualiſirende Darſtellung zu denken. Unter Umſtänden verwirklichte ſich die zärtliche Theilnahme auch unter dieſer Form. Die letzten W. erläutern ſich aus dem, was in 1 Kön. 18, 42 über die Stellung des Elias beim Gebete geſagt wird. Wer mit geſenktem Haupte betet, bei dem ſcheint das Gebet gleichſam zu dem Buſen zurückzukehren, aus dem es hervorgekommen. Clauß: „Man denke beſonders an die ſitzende oder ſtehende Stellung in große Betrübniß verſunkener Weinender; es iſt dieß natürlicher körperlicher Ausdruck des betrübnißvollen in ſich ſelbſt und ſeinen Schmerz Verſunkenſeyns.“ Abzuweiſen iſt die Erkl. von Luther u. A.: ich betete von Herzen ſtets, eig. mein Gebet wiederholte ſich aus (?) meinem Buſen, und die von Sachs erneuerte mehrerer Jüdiſchen Ausl.: mein Gebet möge (?) in meinen Buſen kehren, an mir ſelbſt in Erfüllung gehen, ſo liebevoll war es. — Das: wie Freund, wie Bruder mir, V. 14, f. wie ich es bei einem Freunde, ja bei einem Bruder gethan haben würde, erklärt ſich daraus, daß die Vergleichung oft blos angedeutet wird. An eine gramm. Ergänzung iſt in ſolchen Fällen nicht zu denken. Das: ich ging einher, bezieht ſich nach dem Zuſammenhange auf die äußere Erſcheinung. Das אָבֵל iſt stat. constr. des Adj. אָבֵל, trauernd. Das קָדַר, ſchmutzig ſeyn, was von Mehreren willkührlich auf die Kleidung beſchränkt wird, bezieht ſich auf die ganze Erſcheinung, auch auf das ungewaſchene, mit Aſche bedeckte Geſicht, und bezeichnet, ſofern es auf den Anzug geht, nicht ſchwarze, ſondern (von dem Sitzen in Staub und Aſche) ſchmutzige Kleider. Das שָׁחוֹתִי, gebeugt ſeyn, iſt nach dem Zuſammenhange, in dem durchweg von äußeren Bezeugungen des Schmerzes die Rede iſt, nicht tropiſch zu verſtehen, ſondern von dem körperlichen Gebeugtſeyn des Trauernden. Bei dem ganzen V. muß man den ſymboliſchen Geiſt des Orientes, beſonders des alten vor Augen haben, wo die Empfindung ſo leicht ihre äußere Darſtellung mit ſich führt, der Traurige in Sack und Aſche ſitzt,

der, welcher eine fröhliche Botschaft erhalten, schöne Kleider anzieht und sich salbt. Wegen dieser gewöhnlichen Nachbildung des Inneren im Äußeren wird nun das letztere in der Poesie oft auch da gesetzt, wo der Sache nach nur das Innerliche gemeint ist. Hier aber kann an so etwas nicht gedacht werden, sobald erkannt wird, daß nicht eine geschichtliche, sondern eine ideale Person redet. Hierauf führt aber auch der Inhalt unseres und des vor. V. Die Schilderung hat, auf eine geschichtliche Person bezogen, den Charakter der Übertreibung und des Gemachten. — V. 15 bildet die Ausführung des: Verwaisung meiner Seele, in V. 12. Der S. hat seinen Feinden in ihrem Unglücke die liebevollste Theilnahme bewiesen, ihr Schmerz war sein Schmerz. Dagegen ist jetzt bei seinem Unglücke sein Schmerz ihre Freude, sie eilen in dichten Haufen herzu, um ihn zu verhöhnen und noch tiefer ins Elend zu stürzen, und dieß ist ihm um so empfindlicher, da sich unter der Schaar, die sich gegen ihn sammelt, zum Theil die verächtlichsten Leute befinden. Von solchen verhöhnt zu werden, ist für den Gerechten besonders schmerzlich, zugleich für sie besonders gravirend, da ihr Undank ein besonders schwarzer ist. Das בִּצְלָעִי, eig. in meinem Hinken. Das Hinken, als ein Zustand körperlicher Gebundenheit und Schwäche, steht hier wie Ps. 38, 18 als Bezeichnung des Elendes. Das נְכִים ist der Plur. von נֶכֶ.., geschlagen, gleichbedeutend mit נֶכֶה, ebenfalls von נכה, und נֶכֶא und נֶכֱא von נכא, geschlagen seyn. Geschlagene sind infimae sortis homines, Elende. Dieß erhellt auch aus dem näher bezeichnenden: und ich kannte nicht, s. welche ich nicht kannte, die durch ihre Niedrigkeit von meinem Umgangskreise ausgeschlossen wurden. Man würde von der richtigen Erkl. nicht abgewichen seyn, wenn man nur die merkwürdig übereinstimmende Parallelst. Hi. 30, 1 ff. beachtet hätte. Hiob beklagt sich dort, daß er der Gegenstand der Angriffe und Verhöhnungen derer sey, deren Väter er verachtet habe sie beizugesellen den Hun-

den ſeiner Heerde, die vor Hunger und Kummer die elende Nahrung aufſuchten, welche ihnen die Wüſte darbot, die der Ausbund der Niedrigkeit und Gemeinheit ſind. Dem נכים entſpricht dort ſpeciell das נכאו מן הארץ, ſie werden geſchlagen aus dem Lande, in V. 8. Die gangbare Erkl.: ſchlagend mit der Zunge, d. i. läſternd, vgl. Jerem. 18, 18, iſt unſtatthaft, weil ſie gegen die Bed. der Wurzel — das נכה gewinnt erſt in Hiph. active Bed. — und gegen die Bed. der analogen Bildungen das Wort in activer Bed. nimmt, und weil ſie ſich mit dem näher bezeichnenden: welche ich nicht kannte, nicht abzufinden vermag. Der letztere Grund weiſt auch Hitzig's Erkl.: Narren, von dem im Hebr. gar nicht vorkommenden נוך, zurück, die zudem den offenbar ſtattfindenden Zuſammenhang mit den Formen נֻכֶּה und נֻכָּא aufhebt. Andere noch willkührlichere Erkl., wie die von Luther: es rotten ſich die Hinkenden wider mich, ohne meine Schuld, übergehen wir. — Es fragt ſich noch, ob die Geſchlagenen, die mit Schlägen Behandelten, dieſelben ſind, von denen in V. 13 und 14 die Rede geweſen, oder richtiger, ob ſie zu ihrer Zahl gehören, oder ob der S. hier, wie Calvin annimmt, zu ſeinen früheren Bekannten, die ihm Gutes mit Böſem vergalten, noch den Haufen derer hinzufügt, die früher ihm ganz unbekannt, nun ſich jenen anſchloſſen, erfreut, daß ſie eine Gelegenheit fanden, ihre Bosheit auszulaſſen. Die erſtere Annahme iſt die richtige. Denn das letztere würde nicht zum Zwecke des S. gehören, der ja hier eine weitere Ausführung des: ſie vergelten mir Böſes ſtatt Gutem, gibt, worauf er ſeine Bitte an den Herrn um Beſtrafung ſeiner Feinde gegründet hatte. Dagegen ſpricht nicht etwa das: welche ich nicht kannte. Denn dieß iſt nur Bezeichnung der elenden Exiſtenz, welche dieſe Menſchen ganz von dem Kreiſe des S. ausgeſchloſſen haben würde, wenn nicht Liebe und Mitleid ihn getrieben, ſich ihrer herablaſſend, freundſchaftlich und brüderlich anzunehmen. Wohl zu beachten iſt das: wie

Freund, wie Bruder mir, in V. 14. Dieß führt darauf, daß sie nicht von Hauf' aus Freunde und Brüder d. S. waren, sondern nur durch seine herablassende Liebe solchen gleichgestellt wurden. — Das קרע, reißen, nehmen die Ausl. meist ohne Rechtfertigung in der Bed. schmähen. Das Bild ist entlehnt von einem Gewande, von dem Jeder einen Fetzen abzureißen strebt. Das: sie schweigen nicht, sie toben unaufhörlich gegen mich an mit Thaten und Worten. — Das Bild der niedrigen Lage der Feinde und ihrer niedrigen Gesinnung wird vollendet in V. 16. Der Ausdruck ist in beiden Gl., die jedes einen abgesonderten Satz enthalten, sehr concis, der Affect, hier der Unwille, liebt die Kürze. Im ersten Gl. fehlt das Verbum, sie handeln, oder sie betragen sich, im zweiten Gl. steht statt der 3 Plur. der Infin. absol. In dem ersten Gl. bezeichnet der S., um die Nichtswürdigkeit seiner Feinde noch schärfer hervorzuheben, sie als solche, die durch ihre bitteren Anfeindungen nur bezwecken, sich bei einem Mächtigeren, dem Mittelpunkte der Feindschaft gegen ihn, in Gunst zu setzen, um von ihm die Mittel zur Stillung ihres Hungers, zur Fristung ihres elenden Daseyns zu erhalten. Mit solchen Menschen mochte David in der Saulischen Zeit genug zu schaffen gehabt haben. Das בחנפי, stg. in Verworfenen, s. als Verworfene. Verworfene der Spöttereien des Kuchens, sind Verworfene, denen die Spöttereien des Kuchens angehören. Das לעג ist Subst., Hohn. Ein Adj. לעג welches die meisten Ausl. hier annehmen, kommt nie vor, auch nicht Jes. 28, 11. Spöttereien des Kuchens sind Spöttereien, welche dem Kuchen insofern angehören, als sie um seinetwillen um ihn zu erhalten, ausgestoßen, die durch das „liebe Brot", veranlaßt werden. Die Feinde erscheinen, ganz angemessen der Beschreibung im vor. V., und der Schilderung in Hi. 30, als schmutzige und niedrige Menschen, die für einen Bissen Brot ihre Zungen zum Spott verkaufen. Von „Gastmahlen" und „Schmarotzern" und „Bratengeruchsschmeichlern" ist gar nicht die Rede. עגה ist nicht etwa Kuchen als Leckerbissen, sondern gewöhnlicher

Aſchkuchen, der im Orient die Stelle des Brotes vertritt. Auch hat man nicht etwa an „Witzworte" zu denken, die bei der Tafel ausgeſprochen werden, ſondern an bittern Hohn, den man ſich gegen den Gegenſtand des Haſſes ſeines Brodherrn erlaubt, gleich einem von ihm gehetzten Hunde. Dieß erhellt theils aus dem Worte ſelbſt, theils aus dem paralleien: ſie knirſchen u. ſ. w. Das Zähneknirſchen, dem Ausl., die ſich in den Sinn nicht finden konnten, das Zähnefletſchen ſubſtituiren, iſt immer Ausdruck der Wuth, die dieſe Menſchen mit aller Gewalt in ſich hervorrufen und nach Kräften bethätigen, um ſich bei ihrem Brotherrn recht beliebt zu machen. Das עליו, nach ihren Zähnen, oder mit denſelben. Vgl. zu Pſ. 3, 5. — Das משאיהם ſteht in V. 17 in ſeiner gewöhnl. Bed. Die Seele iſt an einen traurigen, gefährlichen Ort, unter ihre Verwüſtungen und unter Löwen gerathen. Der Herr ſoll ſie von dort zurückführen. Das ἅπ. λεγ. שאון Verwüſtung. In Bez. auf das: meine Einſame, vgl. zu Pſ. 22, 21. — V. 18. Vgl. zu V. 9 und 10, und zu Pſ. 22, 23. 26. Welche große Sache es um die Dankbarkeit ſey, das hat der S. aus eigner ſchmerzlicher Erfahrung erkannt.

Es folgt die dritte Strophe, V. 19—28, mit vorwaltender Bitte, der durch die in der zweiten gegebene Schilderung der Verhältniſſe des S. eine feſte Grundlage gegeben worden. V. 19. Laß ſich nicht über mich freuen die mir lügend feind ſind, noch mit den Augen winken die mich ohne Urſach haſſen. V. 20. Denn nicht Frieden reden ſie, und wider die Stillen im Lande ſinnen ſie Worte des Truges. V. 21. Und ſperren ihr Maul weit auf wider mich, ſprechen: da, da, unſer Auge ſiehet. V. 22. Ja du ſieheſt Herr ſchweige nicht, Herr ſey nicht ferne von mir. V. 23. Erwecke dich und erwache zu meinem Rechte, mein Gott und Herr zu meiner Sache. V. 24. Richte mich nach deiner Gerechtigkeit, Herr mein

Gott, und laß ſie nicht ſich freuen über mich. V. 25. Laß ſie nicht ſprechen in ihrem Herzen: da da, das wollten wir, laß ſie nicht ſagen: wir haben ihn verſchlungen. — V. 26. Es müſſen ſich ſchämen und erröthen allzumal die ſich meines Unglückes freuen, es müſſen mit Schaam und Schande bekleidet werden, die wider mich großthun. V. 27. Jubeln müſſen und ſich freuen immerdar, die meine Rechtfertigung wünſchen, und ſprechen immerdar: groß der Herr der ſey ſeines Knechtes Frieden will. V. 28. So wird meine Zunge reden von deiner Gerechtigkeit, verkünden immerfort dein Lob. — Feinde mit Lüge, V. 19, ſind ſolche, die um ihren Haß als gerecht darzuſtellen, gegen das Object deſſelben lügenhafte Beſchuldigungen erdichten. Das קרץ עין, eig. das Auge zuſammendrücken, hier von dem ſich einander Zuwinken mit den Augen, wodurch die zum Untergange d. S. verſchworenen Feinde ſich die Freude über denſ. zu erkennen geben. Dergleichen thun ſie ſchon jetzt, da ſie der Erreichung ihres Zieles ſchon ſicher zu ſeyn glauben, vgl. V. 21, aber Gott möge ihnen ihre Freude verſalzen. — Worte des Truges, V. 20, boshafte, lügenhafte Verläumdungen. Das: ſie reden nicht Frieden f. ſie hetzen auf, erkl. ſich aus dem Gegenſatze gegen das, was ſie thun ſollten, und weiſt uns hin auf die Verhältniſſe der Sauliſchen Zeit. Sauls Mißtrauen erhielt durch ſolche Zuträger ſtets neue Nahrung. Das רגעי ruhig, friedfertig. — V. 21. Unſer Auge ſiehet, nämlich den Wunſch unſerer Seele, das Unglück des Gerechten. Die Kürze in der Darlegung des Momentes der Klage und der Schilderung der Bosheit der Feinde in dieſen beiden V. entſpricht der Ausführlichkeit in der vor. Strophe, und hat dieſe zur Grundlage. — V. 20. 21 gaben die Begründung von V. 19. Laß ſie ſich nicht freuen, denn ſie, die Boshaften, verdienen nicht deinen Beiſtand, ſondern deine Strafe, und ihr Triumph über das Gelingen ihrer Plane iſt für

dich eine Aufforderung zum Einſchreiten. In V. 22 wächſt aus der Begründung der Bitte neue Bitte hervor. Dem ſchadenfrohen Sehen der Feinde ſtellt der S. das Sehen Gottes entgegen. — Das נַפְשִׁי, V. 25, eig. unſere Seele, ſ. unſer Wunſch, weil ihre Seele in den Wunſch ganz aufgeht. — Sie mögen jubeln, V. 27, der Herr möge ihnen Gelegenheit dazu geben. חֵפֶץ, im Gegenſatze gegen רָעָה, Unglück, in V. 26, und parallel dem Frieden, bezeichnet nicht die gerechte Sache, ſondern die Gerechtigkeit als Gabe Gottes, ſ. v. a.: die wünſchen, daß ich von Gott thatſächlich gerechtfertigt werde. Groß ſey der Herr, ſ. v. a. Preis ihm. — Das: deine Gerechtigkeit, V. 28, ſteht in Bez. auf das: meine Gerechtigkeit, in V. 27. Gottes Gerechtigkeit und des S. Rechtfertigung ſtehen in der engſten Verbindung mit einander.

Pſalm 36.

In der Anfechtung, welche den Gottesfürchtigen ſo leicht aus dem Blicke auf die Größe und Tiefe des menſchlichen Verderbens entſteht, ruft ſich d. S. ein: „gib dich zufrieden und ſey ſtille In dem Gotte deines Lebens u. ſ. w.“ zu. Nach einer Überſchrift, welche darauf hinweiſt, daß er nicht aus ſich und für ſich, ſondern im Namen und Dienſte des Herrn, und alſo für die Gemeinde redet, legt er zuerſt in V. 2—5 die Anfechtung dar, dasjenige, was dem Gerechten rettungsloſes Verderben zu bereiten ſcheint, und ihn mit ängſtlicher Beſorgniß erfüllt. In ſcharfen Zügen ſchildert er die Intenſität des menſchlichen Verderbens. Das Herz des Böſen iſt leer von aller Gottesfurcht und er erſtickt in demſelben jeden Gedanken an die ſtrafende göttliche Gerechtigkeit. So ſind die Worte ſeines Mundes Bosheit und Trug, und in ſeinen Handlungen erlaubt er ſich Alles, kein

Böses ist ihm zu böse. Der Darlegung der Noth und Gefahr folgt in V. 6—10 die Darlegung des Trostes. Dem Menschen mit seiner Bosheit tritt Gott mit der unendlichen Fülle seiner Liebe, Treue und Gerechtigkeit entgegen. Der Betrachtung folgt in V. 11—13 die Bitte und der Ausdruck der Zuversicht auf ihre Erfüllung: Gottes Liebe und Gerechtigkeit möge und wird sich in den Führungen der Seinen, in dem Schutze, den er ihnen gewährt, und dem Untergange der Bösen entfalten.

Ziehen wir die Überschrift, wozu wir hier ganz besonderen Grund haben, mit in den Bereich des Ps. hinein, so vollendet sich die Betrachtung in der Zehnzahl, die durch die Fünf halbirt wird. Die auf dem Grunde des Mosaischen Segens sich erhebende Bitte und Zuversicht wird von der Dreizahl beherrscht.

Der Ps. ist seinem Inhalte nach nahe verwandt mit Ps. 11 und Ps. 14, mit dessen Eingange sich der seine auch im Ausdrucke nahe berührt. An eine individuelle Veranlassung ist nicht zu denken. Der S. redet für die Gottesfürchtigen und in ihrem Namen. Schon Luther bemerkt in den Summarien: dieser Psalm ist ein Lehrpsalm.

In der Überschrift: dem Saugmeister, von dem Knechte des Herrn, David, zieht das: von dem Knechte des Herrn, um so mehr die Aufmerksamkeit auf sich, da es in den Überschriften außerdem nur noch einmal, in Ps. 18, 1, vorkommt, und dort in deutlicher Beziehung auf den Inhalt, und da es in unverkennbarem Zusammenhange mit dem Anfange des Ps. steht. Es weist wie das entsprechende: „der Mann, welcher hochgestellt ward, der Gesalbte des Gottes Jakob" in 2 Sam. 23, 1, auf die Würde der Person insofern hin, als in ihr die Bürgschaft für die Bedeutung ihres Wortes gegeben war: der Knecht Gottes redet nicht sein Wort, sondern Gottes Wort, nicht aus eigenem Willen, sondern getrieben vom heiligen Geiste, 2 Petr.

1, 21. „Der Geiſt des Herrn redet durch ihn und ſein Wort iſt auf ſeiner Zunge“ 2 Sam. 23, 2. Der Eingebung des Frevels an den Böſen, daß Gott nichts auf Erden, tritt die Eingebung Gottes an ſeinen Knecht entgegen, daß Gott Alles auf Erden.

V. 2—5. — V. 2. „Der Gottesſpruch des Frevels an mich den Böſen im Inneren meines Herzens;“ nicht iſt Furcht Gottes vor ſeinen Augen. V. 3. Denn er ſchmeichelt ſich in ſeinen Augen, in Bezug auf das Finden ſeiner Miſſethat, das Haſſen. V. 4. Die Worte ſeines Mundes ſind Bosheit und Trug, er höret auf verſtändig zu handeln, Gutes zu thun. V. 5. Auf Bosheit ſinnet er auf ſeinem Lager, er ſtellt ſich auf einen Weg nicht gut, Böſes ſcheuet er nicht. — In dem erſten Gl. von V. 2 führt d. S. den Böſen redend ein. Er will den Gedanken ausdrücken, daß der Böſe den Eingebungen der Sünde wie Gottesſprüchen lauſcht. Dieſen Gedanken kleidet er nun ſo ein, daß er durch eine ironiſche Nachahmung der einleitenden Worte in den Reden der Propheten, namentlich Bileams, in Num. 24, 3, auf deſſen einleitende Worte er auch in 2 Sam. 23, 1, ſo gut wie ausdrücklich hinweiſt, vgl. über Bileam S. 133, hier den Gottloſen ein Decret ſeines Gottes, des Frevels, anführen läßt. Es ſollte eigentlich der Gottesſpruch folgen, nach Pſ. 14, 1: „es iſt kein Gott,“ oder nach Pſ. 10, 11: „Gott vergißt, verbirgt ſein Antlitz, ſiehet nicht ewig.“ Allein d. S. überläßt es dem Leſer, den Inhalt des Spruches aus dem zweiten Gliede zu entnehmen: er hebt es vorerſt nur nachdrücklich hervor, daß der Böſe die Eingebungen der Sünde, das was ſie auf religiöſem Gebiete dictirt, für Orakel hält. Das נְאֻם heißt nicht Ausſpruch überhaupt, ſondern Gottesſpruch, Orakel. Das לְ vertritt die Stelle Jehovahs. Das: „dem Böſen“ entſpricht dem: dem Knechte Gottes, wie der S. ſich ſelbſt in V. 1 bezeichnet hatte, oder dem:

der Hörer göttlicher Rede, u. ſ. w. bei Bileam. In dem: dem Böſen, redet der Böſe, wie die Propheten in ihren Einleitungen, wie Bileam und wie David in 2 Sam. 23, 1 und hier in V. 1, von ſich in der dritten Perſon, in dem: im Innern meines Herzens, wie Bileam, und David in 2 Sam. 23 in dem gleich Folgenden, in der erſten, was gar keine Schwierigkeit hat, da das: dem Böſen, der Sache nach ja ſo viel iſt als: an mich, den Böſen. Durch dieſe Bemerkung iſt die ganz verwirrende Beziehung des: im Innern meines Herzens, auf d. S. beſeitigt, gegen welche ſchon die Parallelſt.: „es ſpricht der Böſe in ſeinem Herzen: es iſt kein Gott," Pſ. 14, 1, und: „er ſpricht in ſeinem Herzen: ich werde nicht wanken, von Geſchlecht zu Geſchlecht bin ich, der nicht im Unglück," Pſ. 10, 6, „er ſpricht in ſeinem Herzen: Gott vergißt," Pſ. 10, 11 entſcheiden, und ebenſo wird dadurch der Neigung die Wurzel abgeſchnitten ſtatt לִבּוֹ zu leſen, לִבִּי, mein Herz, womit man nichts gewinnt, als daß man von dem Ausſpruche De Wette's: „der Sinn hinkt," getroffen wird. Denn es fehlt dann an jeder Bezeichnung, daß der Gottloſe hier redend auftritt, und eine ſolche iſt doch durchaus erforderlich. — Nach dem Vorgange Luther's, welcher überſetzt: es iſt vom Grund meines Herzens von der Gottloſen Weſen geſprochen, iſt der Sinn dieſes erſten Gl. von vielen Ausl. gänzlich mißverſtanden worden, z. B. von De Wette: ein Spruch von der Bosheit des Frevlers iſt mir im Herzen. Dieſe Erkl. erweiſt ſich als falſch, wohin man nur den Blick wendet. Schon was De Wette ſelbſt bemerkt, ſpricht ihr das Urtheil: „die erſte Hälfte d. V. iſt eine Art von Ankündigung, obſchon nur von einem Theile des Inhaltes, und durch einen Fehler gegen den Parallelismus geht die zweite Hälfte ſogleich zum Inhalte über." Der weſentliche Inhalt des Pſ. iſt nicht die „Bosheit des Frevlers," ſondern das: „iſt Gott dein Freund und deiner Sachen, was kann dein Feind, der Menſch, groß machen?" Grade bei

dem erſten Theile, in welchem der S. nur darlegt, was vor Augen liegt, und was ſich ohne göttliche Offenbarung leicht erkennen läßt, iſt das נְאֻם nicht paſſend. Der Parallelismus wird durch dieſe Erkl. ganz aufgehoben, und das: keine Gottesfurcht iſt vor ſeinen Augen, nimmt ſich, als Anfang betrachtet, kahl aus und klingt matt. Ferner, dieſe Erkl. nimmt das מִשָּׁע als das Object der Rede: Spruch von der Bosheit. Dagegen aber bezeichnet der auf das ſo ſehr häufig vorkommende נְאֻם regelmäßig folgende Genitiv ohne Ausnahme den Redenden, und zwar gewöhnlich den himmliſchen Urheber des Ausſpruches, den menſchlichen nur in Num. 24, 3 und den auf d. St. ruhenden St. 2 Sam. 23, 1 und Prov. 30, 1. Dieſer Grund iſt ſchon allein zur Entſcheidung hinreichend. Auch in dem שִׁירַת דּוֹדִי in Jeſ. 5, 1, auf das ſich De Wette als analog beruft, iſt der Genit. ein ſolcher des Urhebers, nicht von meinem Geliebten, ſondern meines Geliebten: das Lied, das dem Geliebten gewidmet, zu ſeiner Ehre geſungen wird, hat ihn ſelbſt, der durch den Mund ſeines Propheten redet, zum Urheber. Dann faßt dieſe Erkl. ungrammatiſch das לְרָשַׁע als Umſchreibung des Genit. auf, da der Genit. nur dann auf dieſe Weiſe umſchrieben werden darf, wenn der Stat. constr. nicht ſtehen kann, wie hier, wenn der Sinn ausgedrückt werden ſollte: ein Frevel des Böſen, was aber hier gar nicht paſſen würde. Das: im Innern meines Herzens, was bei unſ. Erkl. ſo bedeutungsvoll iſt: im tiefſten Innern des Böſen erläßt der Frevel, der daſſelbe in Beſchlag genommen, ſeine Orakel, wird bei dieſer Erklärung ganz matt und bedeutungslos, und kommt nie in ähnlichem Zuſammenhange vor. Es wird losgeriſſen von den ſchon angeführten, ſo offenbar entſprechenden Parallelſt., Pſ. 14, 1 u. ſ. w., losgeriſſen zugleich von den Augen hier und in V. 2, dem Munde in V. 4. Endlich, dieſe Erkl. läßt die ſo deutliche Beziehung auf die Überſchrift der Weiſſagungen, und die Parallelſt. 2 Sam. 23, 1 ganz außer

Augen, und ebenſo die Beziehung auf die Überſchrift hier. Der Gottesſpruch der Sünde an den Böſen ſteht dem Gottesſpruch Jehovahs an den Knecht Jehovahs David, entgegen, wie er in dieſem Pſ. mitgetheilt wird. Hoffentlich wird dieſe vollſtändige Darlegung der Bedenken gegen die gangbare Auslegung dazu dienen, ſie völlig zu beſeitigen, um ſo mehr, da die bisherigen Mängel der andern durch unſ. Faſſung derſ. beſeitigt ſind. Dem erſten Gl., ſobald der Grundgedanke deſſ. ins Auge gefaßt, und von der Einkleidung abgeſehen wird, vollkommen parallel iſt das zweite: das Herz des Frevlers iſt voll von den gottesleugneriſchen Eingebungen der Sünde, vor ſeinen Augen iſt kein Schrecken Gottes, kein Schrecken vor Gott, ſ. v. a. die Furcht vor Gott iſt nicht dasjenige, worauf er bei ſeinen Handlungen den Blick richtet, wodurch er ſich bei ihnen leiten läßt. Vgl. Pſ. 26, 3. — In V. 3 wird der Grund angegeben, weshalb die Furcht vor Gott keinen beſtimmenden Einfluß auf die Handlungen des Böſen ausübt. Er ſucht durch allerlei Illuſionen den Gedanken, daß Gottes vergeltende Gerechtigkeit ſeinen Frevel heimſuchen werde, zu erſticken. Das חלק, eig. glattmachen, ſonſt mit dem Accuſ.: ſeine Zunge, oder ſeine Worte, ſchmeicheln, vgl. zu Pſ. 5, 10, hier, wie Prov. 29, 5 in der Bed. glatt handeln, blanditiis uti, mit בְּ der Perſon, gegen welche glatt gehandelt, der geſchmeichelt wird, wie in der angef. St. der Prov., wo das Läſtige, Verderbliche der Handlung bezeichnet werden ſoll, mit לְ. Die Selbſttäuſchungen, denen ſich der Böſe überläßt, können ſich nicht etwa auf ſeine ſittliche Beſchaffenheit beziehen, denn wie Sachs richtig, obgleich in falſcher Anwendung bemerkt, „nicht der Frevler, wie er ſich ſelbſt beſchwatzt, der Scheinheilige wird im ganzen Pſ. bezeichnet, ſondern der eigentliche Böſewicht.“ Sie gehen vielmehr auf ſeine Macht und Klugheit, auf ſeine Virtuoſität im Sündigen, durch die er jedem Angriffe gewachſen und ſelbſt der Rache des zürnenden Gottes unzugänglich

zu seyn glaubt. Er spricht mit den Gottlosen bei Jes. in C. 28, 15: „wir haben einen Bund geschlossen mit dem Tode, und mit der Hölle geschlossen einen Vertrag, wenn eine Geißel fluthend einhergeht, so wird sie uns nicht treffen, denn wir machten Lüge zu unserer Zuversicht, und durch den Trug sind wir geborgen.“ Das: in seinen Augen, bezieht sich auf das: vor seinen Augen. Weil er sich in seinen Augen schmeichelt, durch die Künste der Schmeichelei und Selbsttäuschung die Einbildung der Sicherheit bei sich hervorruft, ist keine Gottesfurcht vor seinen Augen. Die letzten Worte weisen hin auf das Gebiet, auf dem sich die Selbsttäuschung und Schmeichelei bewegt, auf das, worauf es dabei abgesehen ist. In Bezug auf das Finden seiner Sünde, das Hassen, ist s. v. a. meinend, daß Gott seine Sünde nicht hassend finden, nicht bestrafen werde. Die Redensart מְצֹא עָוֹן erläutert sich aus Gen. 44, 16, wo die Söhne Jakobs, nachdem der Becher in dem Sacke Benjamins gefunden worden, sprechen: „Gott hat gefunden die Sünde seiner Knechte.“ Hienach findet Gott die Sünde, wenn er sie heimsucht und straft. Das hassen wird hier hinzugefügt, um die Qualität des Findens näher zu bezeichnen, und somit jede Zweideutigkeit zu beseitigen. — Das Richtige würde in der Ausl. d. V. nicht so vielfach verfehlt worden seyn, wenn man die Grundstelle Deut. 29, 18, wo es von dem Bösen heißt: „und es geschieht, wenn er die Worte dieses Fluches hört, so segnet er sich in seinem Herzen sprechend: „Friede wird mir seyn, wenn ich in der Bosheit meines Herzens wandele,“ schärfer ins Auge gefaßt hätte, und ebenso die Parallelst. in den Ps. selbst, wie die Ps. 10, 6. Unter denjenigen, welche in der Beziehung des לִשְׂנֹא auf den Frevler mit uns übereinstimmen, erkl. Mehrere: um zu vollbringen seine Sünde, um zu hassen, „um durch sein Vergehen seinen Haß gegen Gott, oder die Menschen zu befriedigen.“ So Luther: „daß sie ihre böse Sache fördern und andere verunglimpfen.“

Allein das עין נשא kommt nie so vor, bei dem Hassen vermißt man das Object, und hassen kann nicht stehen f. den Haß befriedigen. Andere erkl.: in Rücksicht des Findens seiner Schuld, und das hassen, s. v. a.: er ist so in der Selbsttäuschung befangen, daß er nicht zur Erkenntniß seiner Sündhaftigkeit gelangen, und sie also auch nicht hassen und ablegen kann. Dagegen spricht aber, daß das עין נשא nie heißt: zur Sündenerkenntniß gelangen, und noch mehr, daß durch diese Erkl. der ganze Charakter des Bösewichtes, wie er in diesem Ps. gezeichnet ist, verletzt wird: wir haben es hier mit einem frechen Sünder zu thun, der gar nicht daran denkt, für seine Sünde Feigenblätter zu suchen. Mehrere beziehen das Suff. in עליו auf Gott, Köster: „denn er schmeichelt ihm mit seinen Augen, daher er seine Schuld entdeckt, sie haßt," Tholuck: „denn sie schmeicheln Gott nach ihrem Bedünken, um ihre böse Sache desto sicherer zu begehen, und ihrem Hasse den Zügel schießen zu lassen." Allein bei dieser Auffassung wird der Charakter des Bösen noch gröber verletzt; mit dem: in seinen Augen, ist man bei ihr in sichtbarer Verlegenheit; Tholuck's Auffassung der letzten Worte ist schon früher bestritten worden, und die von Köster greift aus dem Gebiete der ersten Strophe in das der zweiten herüber, und schlägt der Anfechtung auf den Mund, ehe sie zu Worte gekommen. Da muß man mit Hiob rufen: Gewalt! — Das: er höret auf, V. 4, erkl. sich aus einem stillschweigenden Gegensatze: statt daß er aufhören sollte, zu sündigen, vgl. das חדל חרש Jes. 1, 16. Das השכיל heißt klug, vernünftig handeln, vgl. zu Ps. 14, 2, und das להיטיב ist ihm nicht untergeordnet — Luther fälschlich: sie lassen sich auch nicht weisen, daß sie Gutes thäten —, sondern coordinirt, ebenso wie in V. 3 der zweite Infin. mit ל dem ersten. — Das: auf seinem Lager, V. 5, weist hin auf die Stärke der bösen Neigung. Die Leidenschaft beherrscht ihn so, daß sie ihm den Schlaf raubt. Wie wird es da der wehr-

loſen Unſchuld ergehen? Das ſcheinbar ſchwache: ein Weg nicht gut, und: Böſes verwirft er nicht, erhält ſeine Stärke durch den ſtillſchweigenden Gegenſatz gegen das, was der Gottloſe nach dem Geſetze Gottes thun ſollte.

Dem Böſen und dem, was der Gerechte von ihm zu fürchten, ſtellt der S. in Ausführung des: und nun worauf ſoll ich hoffen? Meine Hoffnung ſteht auf dich, in V. 6—10 plötzlich und in unvermitteltem Contraſte den Herrn entgegen, mit dem, was der Gerechte von ihm zu hoffen hat. Calvin: „wenn gleich eine traurige und furchtbare Verwirrung ſich zeige, die wie ein weiter Abgrund die frommen Gemüther verſchlingen könne, ſo iſt David nichts deſto weniger feſt überzeugt, daß die Welt voll ſey von Gottes Güte und Gerechtigkeit, und daß Himmel und Erde von ihm regiert werden.“

V. 6—10. — V. 6. Herr, in den Himmel reicht deine Güte, deine Treue bis zu den Wolken. V. 7. Deine Gerechtigkeit iſt wie Berge Gottes, deine Gerichte ſind große Fluth, Menſchen und Vieh hilfſt du, Herr. V. 8. Wie herrlich iſt deine Güte, Gott, und Menſchenkinder trauen auf den Schatten deiner Flügel. V. 9. Sie werden trunken von dem Fette deines Hauſes, und mit dem Strome deiner Wonne tränkſt du ſie. V. 10. Denn bei dir iſt die Quelle des Lebens, in deinem Lichte ſehen wir Licht. — Das בַּשָּׁמַיִם, V. 6, kann nur heißen: im Himmel, und die gangbare Erkl.: bis an den Himmel, iſt als willkürlich zu verwerfen. Das aber iſt richtig, daß der Sache nach das: im Himmel ſ. v. a. als: ſelbſt noch im Himmel, und das: bis zum Himmel, einſchließt und vorausſetzt, vgl. Pſ. 57, 11: „denn groß bis zum Himmel iſt deine Gnade und bis zu den Wolken deine Wahrheit.“ In der ganzen Schilderung erhebt ſich die Rauch- und Feuerſäule der göttlichen Herrlichkeit von der Erde zum Himmel, ſo daß das: im

Himmel, nur dann passend ist, wenn es das: bis zum Himmel, einschließt. Ganz natürlich. Denn der S. stellt das Trostbild dem Schreckbild auf seinem eignen Gebiete entgegen. Auf der Erde wüthet die Bosheit der Gottlosen, werden die Gerechten geängstigt; dem vergeblich himmelanstrebenden Hochmuth, vgl. das: „dessen Haupt sey im Himmel," Gen. 11, 4, und das: „sie setzen ihren Mund in den Himmel," Ps. 73, 9, stellt d. S. die göttliche Herrlichkeit entgegen, welche sich wirklich riesengroß von der Erde bis zum Himmel erhebt, so daß hoffnungslos der Mensch der Gottesstärke weichen muß. Die Liebe und die Treue Gottes werden speciell genannt, als die Eigenschaften, welche den Seinen seine Hülfe verbürgen. Ihre Größe hält d. S. gleich einem undurchdringlichen Schilde allen Angriffen auch der vollendetsten und mächtigsten Bosheit entgegen. Jo. Arnd: „In allen Trübsalen, sie sind so hoch, so tief, so breit und lang als sie wollen, so ist doch Gottes Gnade und Wahrheit noch größer und höher." — Mit der Liebe und Treue verbindet der S. in V. 7 die Gerechtigkeit Gottes. Diese kommt hier, wie der Parallelismus mit den Gerichten zeigt, nicht etwa insofern in Betracht, als sie die Verheißungstreue involvirt, so daß צדקה der Sache nach = אמונה, sondern als die Eigenschaft, nach der Gott einem jeden vergilt nach seinen Werken, dem Gerechten, dessen Schwachheiten unter seiner vergebenden Barmherzigkeit stehen, Heil gibt, über den Bösen Elend verhängt. Ist Gott unendlich gerecht, so können die Rechtschaffenen guten Muthes seyn, die Bösen aber müssen zittern, je größer ihre Bosheit, desto sicherer ist ihr Verderben. Mit den Bergen soll nach Mehreren die göttliche Gerechtigkeit wegen ihrer Festigkeit verglichen werden. So Luther: „stehet wie die Berge Gottes." Jo. Arnd: „sie stehet fest wie die Berge Gottes, d. i. unbeweglich, stark, unüberwindlich, wie Gott der Herr die Welt mit Bergen befestigt hat, also daß in keines Potentaten Gewalt ist,

die gewaltigen Gebirge aufzuheben und an einen andern Ort zu setzen: ebenso ist's nicht möglich, Gottes Gerechtigkeit umzustoßen, sie wird gewißlich ergehen über alle Menschen, wenn Gott den Erdkreis richten wird mit Gerechtigkeit." Allein nach den parallelen Gliedern ist der Vergleichungspunkt vielmehr die Größe und Höhe. Die Berge Gottes sind allerdings die höchsten Berge, doch nicht schlechthin und ohne weiteres, sondern insofern, als sie Gottes Schöpfermacht am lautesten predigen. Obgleich die ganze Natur von Gott geschaffen, so wird ihm doch vorzugsweise dasjenige beigelegt, was, durch Größe und Herrlichkeit vor allem seines Gleichen erhaben, den Gedanken an seine Herrlichkeit besonders hervorruft. So werden in Ps. 80, 11 die Cedern als die Könige der Bäume genannt die Cedern Gottes (Gen. 13, 10 gehört nicht dahin; denn dort ist nicht die Rede von einem Garten Gottes, sondern von dem Garten des Herrn, dem von dem Herrn gepflanzten und nach C. 2, 10 reichlich bewässerten Paradiese). Hier steht das: wie die Berge Gottes, offenbar mit besonderem Nachdruck: das Verglichene erhält zugleich die Bürgschaft für die Wahrheit des Vergleiches. Der die höchsten Berge geschaffen, von dessen Gerechtigkeit dürfen wir nichts Irdisches und Menschliches gedenken. Sie würden sich als Zeugen gegen uns erheben, wollten wir dieß thun. — Produkt der göttlichen Gerechtigkeit sind die Gerichte, die richterlichen Handlungen, durch die Gott die Bösen vernichtet und den Seinen hilft. Jo. Arnd: „Solche Gerichte Gottes werden alle Tage geübt auf Erden, wenn man mit Fleiß Acht darauf hat." Nach mehreren Auslegern soll hier die Unbegreiflichkeit und Unergründlichkeit der göttlichen Gerichte bezeichnet werden. Allein schon die Worte verschmähen diesen Sinn. Denn תְּהוֹם heißt nie Abgrund, Tiefe, immer Fluth, und der Zusammenhang erfordert mit Nothwendigkeit den Begriff der Unermeßlichkeit. Der Fluth menschlicher Bosheit steht die große Fluth, der weite

Ocean — von dieſem das תְּהוֹם רַבָּה an der einzigen St., wo es außerdem vorkommt, Gen. 7, 11 — der göttlichen Gerichte entgegen. — In den letzten Worten: Menſchen und Vieh errettеſt du, o Herr, kehrt d. S. zurück zu der göttlichen Liebe, mit deren Schilderung er begonnen, und deren Preis er bis zu V. 10 fortſetzt. Zu dem „Menſchen“ bemerken Mehrere mit unzeitiger Vergleichung von Matth. 5, 45 „Gerechte und Ungerechte.“ Der Gegenſatz iſt hier der allgemeine von Menſchen und Vieh; wollte aber der S. die Menſchen, die ſich der göttlichen Hülfe und Rettung erfreuen, näher bezeichnen, ſo würde er nach V. 11 die Gott kennen und die Rechtſchaffenen nennen. Gottes Güte gegen die Böſen, die ſie zur Buße locken ſoll, kann nach dem Zuſammenhange gar nicht in Betracht kommen. In dieſen gehört nur ſolches, was in der Anfechtung, die durch die Herrſchaft des Böſen auf Erden hervorgerufen worden, Troſt gewähren kann. Zu welchem Zwecke hier des Viehes gedacht wird, zeigt das: kauft man nicht zwei Sperlinge u. ſ. w. und das: „kein Sperling fällt, Herr, ohne deinen Willen. Sollt ich mein Herz nicht mit dem Troſte ſtillen, daß deine Hand mein Leben hält.“ „Gott will uns dadurch tröſten und unſern Glauben ſtärken, daß er vielmehr für uns ſorge.“ Jo. Arnd. Das etwas ſeltſame: du errettеſt, macht es wahrſcheinlich, daß d. S. anſpielt auf den großen Erweis der rettenden Liebe Gottes bei der Sündfluth, bei der neben dem gerechten Noah die ganze Thierwelt errettet wurde, vgl. Gen. 6, 19, und eine ſolche Beziehung anzunehmen, liegt um ſo näher, da auf die Fluth auch in Pſ. 29, 10. 32, 6 angeſpielt wird, da auch das תְּהוֹם רַבָּה auf jene Begebenheit zurückweiſt, in der ſich die Gerichte Gottes wirklich als große Fluth darſtellten, und da auch in V. 9 ſich eine Anſpielung auf die Geneſ. findet. — Das יָקָר, V. 8, eig. koſtbar. Jo. Arnd: „David freut ſich der Güte und Gnade Gottes, und vergleicht ſie einem edlen, theuren, köſtlichen Schatz.“

Der allgemeine Gottesname ſteht hier, weil der Gegenſatz zwiſchen Gott und Menſch ausgedrückt werden ſoll. Gott und Menſch, welch ein Abſtand! Wie groß und herrlich muß die göttliche Liebe ſeyn, welche die unendliche Kluft zwiſchen beiden ausfüllt, bewirkt, daß die ſchwachen und elenden Sterblichen Gegenſtand ſeines Schutzes und ſeiner zärtlichen Sorge ſind. Vgl. Pſ. 8. Das Vertrauen kommt hier inſofern in Betracht, als Gott dazu Grund und Recht gibt. Es ſoll nur im Allgemeinen hervorgehoben werden, daß Menſchenkinder auf Gott vertrauen dürfen. Die Art in der Gattung, die hier nicht näher bezeichnet wird, ſind die Gerechten. Das חסה mit ב heißt immer: vertrauen auf, ein flüchten unter. Weil der Schatten Schutz gegen die Hitze gewährt, ſo ſteht er nicht ſelten als bildliche Bezeichnung des Schutzes überhaupt. Das hier nur angedeutete Bild der Flügel wird ausgeführt in Deut. 32, 11 und in Matth. 23, 37. — In V. 9 wird noch weiter ausgeführt, was die göttliche Güte den Knechten Gottes ungeachtet aller Machinationen der Böſen gewährt. Der Reichthum der göttlichen Gnaden und Gaben wird in beiden Gl. unter dem Bilde eines reichlichen Trankes dargeſtellt, den er ihnen darreicht. Denn daß nicht etwa im erſten Gl. dieſe Gnaden unter dem Bilde von Speiſen dargeſtellt werden, womit er ſie ſättigt, erhellt aus dem רוה, eig. benetzt werden, vgl. Pſ. 23, 5. Das Fett muß demnach als bildliche Bezeichnung der herrlichen Gaben Gottes genommen werden, Vulg. ab ubertate domus tuae, Luther: von den reichen Gütern deines Hauſes, weit richtiger, wie neuere Ausl., welche ſehr profaiſch bemerken, Fett werde hier mehr trinkbar, als eßbar aufgefaßt! Das Haus Gottes iſt hier weder, wie Mehrere ungereimt erklären, die Welt, die nie ſo genannt wird, noch iſt es, wie Andere annehmen, dieſelben, welche an den Parallelſt. eine zu materielle Auffaſſung ſich zu Schulden kommen laſſen, „bloßes Bild eines göttlichen Vorrathshauſes,“ ſon-

dern es iſt hier, wie überall, das Nationalheiligthum, das Zelt der Zuſammenkunft, in welchem die Knechte des Herrn geiſtlich bei ihm wohnen, und wo ſie mit zärtlicher hausväterlicher Liebe von ihm verſorgt werden. Vgl. zu Pſ. 15, 1. 23, 6. 24, 3. 27, 4. 5. 65, 5. Der Sache nach richtig Rich.: ecclesiae tuae. Denn das Haus Gottes war die Abſchattung der Kirche. Ihr gehören die Schätze des Heiles, an denen Gott die Seinen theilnehmen läßt. — In dem zweiten Gl. wird, wie es ſcheint, angeſpielt auf Gen. 2, 10: „Und ein Strom ging aus von Eden (Wonne) zu tränken den Garten," worauf auch Jo. 4, 18. Ez. 47. Sach. 14, 8 hinweiſen, Stellen, in denen der Gedanke, die ganze Erde ſolle der Segnungen des Reiches Gottes theilhaftig werden, dargelegt wird unter dem Bilde eines Stromes, der, von Jeruſalem ausgehend, ſeine todten und trockenen Umgebungen erquickt. Vergl. Chriſtol. Th. 2. S. 367 ff. In dem Strome, welcher einſt zum Beſten des Menſchen das Wonneland der Urzeit tränkte, erblickt d. S. das Vorbild der Wonneſtröme, womit Gottes Liebe noch fortwährend die Seinigen erquickt. — V. 10 beſtätigt den Inhalt des vorigen und führt ihn auf ſeinen Grund zurück. Gott iſt die Quelle des Lebens, in ihm hat das nackte Leben, und das, was eigentlich dieſen Namen verdient, vgl. über das חַיִּים zu Pſ. 16, 11, ſeinen Urſprung, wie ſchon in Deut. 30, 20 von Gott zu Iſrael geſagt wird: er iſt dein Leben; wer nicht aus ihm, der alleinigen Quelle des Lebens, daſſelbe ſchöpft, verliert es, trotz aller menſchlichen Hülfsmittel zu ſeiner Erhaltung und Gewinnung, die er beſitzt, wenn dagegen dieſe Quelle zu Gebote ſteht, dem vermag nicht die Bosheit der ganzen Welt das Leben zu entziehen, er wird am Leben erhalten und mit Wonne getränkt, vor ſeinen Widerſachern, Pſ. 23, 5. Das Licht iſt hier wie gewöhnlich, vgl. zu Pſ. 27, 1, bildliche Bezeichnung des Heiles, das: in deinem Lichte ſehen wir Licht, einfach ſ. v. a.: durch dein Heil ſehen wir Heil. Da

das Heil allein Gottes ist, so kann die Welt mit allen Mitteln, die ihr zu Gebote stehen, es weder geben, noch nehmen, und im Angesichte der vollendetsten Bosheit spricht der Gerechte: ist Gott für mich, so trete gleich Alles wider mich. Obgleich die Worte ihre Wahrheit auch auf dem geistlichen Gebiete haben, so ist doch zunächst, wie in Hi. 29, 3, an das äußere Heil zu denken. Dieß zeigt der Zusammenhang, nach dem zunächst nur von solchem die Rede sein kann, was durch die menschliche Bosheit scheinbar gefährdet wird, dieß der Parallelismus mit dem Leben, dieß die Vergl. von V. 12. Diejenigen, welche unter dem Lichte das Licht der Erkenntniß verstehen, reißen die Worte gewaltsam aus dem Zusammenhange heraus und zerstören die Gliederung des Psalmes.

Der S. hatte bisher im Allgemeinen die menschliche Bosheit, und was die Gerechten an ihrem Gott haben, betrachtet. Jetzt tritt er der Noth und Anfechtung näher, welche diese allgemeine Betrachtung veranlaßt hatte. Er bringt die beiden Seiten des Gegensatzes, die er bisher einfach sich gegenübergestellt, in Berührung und Conflict mit einander, bittet Gott, daß er seine Liebe und Gerechtigkeit in den Führungen der Seinen und namentlich gegen ihn entfalten, und ihn von den Bösen erretten möge, und sieht zum Schlusse im Geiste diese Bitte erfüllt, die Bösen vernichtet.

V. 11. Erhalte deine Güte denen die dich kennen, und deine Gerechtigkeit den Rechtschaffenen. V. 12. Nicht treffe mich der Fuß des Hochmuthes, und die Hand der Bösen verjage mich nicht. V. 13. Dort fallen die Uebelthäter, sind hingeworfen und können nicht aufstehen. — Das משך in V. 11 ziehen, in die Länge ziehen, verlängern. Bei Gott gilt's nie einen neuen Anfang, immer nur eine Fortsetzung. Wenn er nur fortwährend sich zeigt, wie er sich immer gezeigt hat, so ist uns geholfen. Die Erkenntniß

Gottes hat die Liebe Gottes und das Leben in ihm zu ihrer Grundlage. Wahre und wesenhafte Erkenntniß Gottes findet sich nur in einem gottergebenen und geheiligten Gemüthe. Vgl. 1 Sam. 2, 12. Jerem. 22, 16. Tit. 1, 16. 1 Joh. 2, 3. 4, 8. Die Gerechtigkeit Gottes steht auch hier nicht in specieller Beziehung auf die Bundestreue, sondern kommt insofern in Betracht, als Gott nach ihr Jedem das Seine gibt, vgl. zu V. 6. Über die Rechtschaffenen vgl. zu Ps. 33, 1. — V. 12. Der Fuß kommt über jemanden s. er wird untergetreten, gewaltsam unterdrückt und bewältigt. Die Hochmüthigen erscheinen als der personificirte Hochmuth. Daß man bei dem: die Hand der Bösen mache mich nicht fliehen, nicht ergänzen darf: aus meinem Lande, daß es vielmehr s. v. ist als: ich möge nicht vor ihm das Feld räumen, das Weite suchen müssen, wie es David in der Saulischen und Absalomischen Zeit begegnete, vgl. Ps. 11, 1 — doch nicht für immer, so daß was ihm damals begegnete, nicht im Conflicte steht mit der Verheißung, welche die Grundlage dieser Bitte bildet —, erhellt aus dem Parallelismus und aus dem Gegensatze in V. 13. Auf demselben Platze, wo die Feinde ihn unterzutreten und flüchtig zu machen gedachten, sieht dort d. S. sie ohnmächtig und elend daliegen. — In V. 13 erhält der S. vom Herrn die Zusicherung der Erhörung, und sieht im Geiste seine Feinde schon gedemüthigt. Das שָׁם heißt immer dort, nie alsdann, vgl. zu Ps. 14, 5. Das Richtige sah schon Calvin: „während die Gottlosen in ihrem Glücke stolz sind, klatscht die Welt ihnen Beifall. David sieht aber von der hohen Warte des Glaubens von fern ihren Untergang, und spricht ihn mit solcher Zuversicht aus, als wenn er schon ganz nahe wäre.“ Zu den letzten V. vgl. Ps. 18, 39 und Prov. 24, 16: „Siebenmal fällt der Gerechte und stehet auf, aber die Bösen kommen zu Falle durch's Unglück.“

Psalm 37.

Der Inhalt des Ps. ist zusammengedrängt in den beiden ersten Versen: „erzürne dich nicht gegen die Bösewichter, beneide nicht die Übelthäter, denn wie Gras werden sie schnell abgeschnitten, und wie grünes Kraut verwelken sie.“ Er begegnet der Versuchung sich selbst zu helfen, Gewalt mit Gewalt zu vertreiben, wider die Bosheit mit Bosheit zu kämpfen, welche dem Gerechten daraus entsteht, daß der Böse oft gedeiht, während er daniederliegt, und zwar also, daß er unter den verschiedensten Wendungen und Bildern zeigt, wie der Ausgang den Gerechten und den Bösen scheide, wie Gott zu seiner Zeit sicher einem jeden vergelte nach seinen Werken, dem Bösen Untergang, dem Gerechten Heil, so daß das alleinige und zugleich das sichere Mittel für den Gerechten zum Heile zu gelangen das sey, daß er auf den Herrn vertraue und nicht müde werde Gutes zu thun.

Daß wir uns nicht bemühen dürfen, einen „Ordnungsplan“ für d. Ps. zu entwerfen, daß im Wesentlichen das Urtheil von Amyraldus richtig seyn muß: „es ist in ihm von David beinahe keine Ordnung beobachtet worden, kein Zusammenhang der Theile, außer daß ein und dieselbe Sache unter den verschiedensten Wendungen und in den mannigfachsten Variationen in ihm behandelt wird, die alle ziemlich auf dasselbe hinauskommen, obgleich jede derselben sich ihrer eigenthümlichen Anmuth erfreut, so daß sie nicht anders unter einander zusammenhängen, wie mehrere Edelsteine oder Perlen, welche an einem Faden aneinandergereiht ein Halsband bilden,“ zeigt schon die alphabetische Anordnung, vgl. die Bem. in der Einleit zu Ps. 25. Auf dasselbe Resultat führt auch die unbefangene Betrachtung des Inhaltes, sie bestätigt überall die Bemerkung der Berleb. B.: „Es wird darin einerlei mehrmals wiederholt und fleißig eingt-

ſchärft, damit man des nöthigen Inhaltes unvergeſſen bleiben, und die Frommen ſolchen immer im Munde und Herzen haben möchten.“ Endlich wird dieſe Anſicht auch durch die Thatſache beſtätigt, daß die Proverbien kaum zu irgend einem Pſalme ſo viele wörtliche Beziehungen und Anklänge darbieten, als zu dieſem, welche ſich nur aus einer inneren Verwandtſchaft deſſelben mit der Salomoniſchen Spruchdichtung erklärt, deren Davidiſche Wurzel und Grundlage uns hier vor Augen liegt. — Die Darſtellung iſt ſehr klar, einfach und ſchlicht, und im Einklange mit der alphabetiſchen Anordnung führt auch ſie uns darauf, daß David hier zu den „Söhnen“ redet, vgl. zu Pſ. 34, denen Milch und nicht harte Speiſe dargereicht werden muß. Wir ſehen auch hier, wie David ſich nicht ſelbſt gefiel in ſeiner Dichtung, ſondern ſeine Stimme wandelte nach dem Bedürfniſſe der Gemeinde, der er mit ſeiner dichteriſchen Gabe diente.

Ein Eingang und ein Schluß, die ſich in der Siebenzahl vollenden, ſondern ſich durch den vorwiegend paränetiſchen Charakter von der Hauptmaſſe V. 8—33 ab, welche den Charakter der ruhigen Betrachtung und einfachen Darlegung des Thatbeſtandes trägt, und in der ein Anſatz zur Paräneſe außer zu Anfang nur einmal in V. 27 hervortritt. Die Ermahnung des Einganges wird durch die Hauptmaſſe begründet, und die Ermahnung des Schluſſes wächſt aus ihr hervor.

Was die alphabetiſche Anordnung betrifft, ſo ſind jedem Buchſtaben in der Regel zwei Verſe zugetheilt. Es finden ſich aber auch hier mehrere Unregelmäßigkeiten vor, welche ſchon die Analogie aller Davidiſchen alphabet. Pſalmen zu tilgen verbietet, vgl. zu Pſ. 25, und noch mehr der Umſtand, daß die nähere Betrachtung überall bei ihnen auf Plan und Abſicht hinführt. Drei Buchſtaben iſt nur ein V. zugetheilt, V. 7. 20. 34, dagegen hat ein Buchſtabe, V. 27, drei Verſe, und ein Buchſtabe, das ו, fehlt. Der Strophe, welche mit ו beginnen ſollte,

ist ein ו vorgesetzt. Dieser Thatbestand erklärt sich auf folgende Weise. Es ist nicht zufällig, daß wir in den alphabetischen Psalmen so oft zugleich die Zehnzahl eine bedeutende Rolle spielen sehen. Sie ist ebenso wie das Alphabet die Signatur des Vollendeten, in sich Abgeschlossenen. Der Zehnzahl nun wollte d. S. auch hier eine Stellung einräumen. Das Ganze sollte sich in vier Dekaden vollenden, wie ähnlich auch Ps. 18 im Ganzen fünf Dekaden hat, ohne daß im Einzelnen die Abtheilung nach Dekaden durchgeführt wäre. Die Vier und die Zehn sind beides Vollendungszahlen und stehen also in einer gewissen Verwandschaft mit dem Alphabete. Zu diesem Zwecke mußten die 44 Verse, welche sich ergaben, sobald jedem Buchstaben zwei Verse zugetheilt wurden, einen Abbruch erleiden. Der S. wollte aber hiebei nicht willkührlich verfahren; er wollte nur da abkürzen, wo ein innerer Grund zur Abkürzung vorlag. In drei Fällen bot sich ein solcher sofort dar. Zur Erlangung der Siebenzahl in Eingang und Schluß mußte jedesmal eine Buchstabenstrophe um einen Vers verkürzt werden, absichtlich wurde dieß Loos im Eingange der letzten, im Schlusse der ersten zugetheilt, so daß die beiden unvollkommenen Strophen sich auseinanderschließen, die zweite Sieben an die erste, deren Inhalt in ihr wieder aufgenommen wird, sich anreiht. Ein dritter Fall lag in V. 20 vor. Die Mitte des Ganzen, die Hälfte der Vierzig, durfte nicht unbezeichnet bleiben, und nicht in die Mitte einer Strophe fallen. Jetzt hätte es, um die Zahl 40 zu erlangen, nur noch der Abkürzung einer Strophe bedurft. Allein ein Fall, wo eine solche durch die Sache indicirt war, lag nicht ferner vor. Zudem bot ein Buchstabe, ע, dem Verf. keinen passenden Anfang dar. So suchte er sein Ziel also zu erreichen, daß er diesen Buchstaben wegließ, dagegen dem unmittelbar vorhergehenden, ס, drei Verse zutheilte, in unverkennbar absichtlichem Gegensatze zugleich gegen die drei Buchstaben mit einem Verse, und in kunstvollem Bau,

so daß zwei Verse von gewöhnlicher Länge einen dritten von ungewöhnlicher umschließen. Endlich, daß das ו vor der Strophe mit ו derselben nicht zufällig angeflogen ist, wird schon daraus wahrscheinlich, daß diese Strophe grade die letzte ist. Indem es dieselbe in Verbindung mit dem Vorhergehenden setzt, bezeichnet es ihren Inhalt als das Resultat aus demselben, die Summa und Quintessenz der ganzen Rede.

Die Gründe, welche man gegen den Davidischen Ursprung dieses Ps. vorgebracht hat, sind von keiner Bedeutung, und erledigen sich durch das schon zu Ps. 25 Bemerkte. Wenn man geneigt ist, Jeremias für den Erfinder der alphabetischen Anordnung zu halten, so bedenkt man nicht, daß dieser in Form und Inhalt sich überall an Früheres anlehnt. Grade daß Jeremias, in den Klageliedern, sich der alphabetischen Anordnung bedient, zeigt, daß er in dieser Beziehung ältere bedeutende Vorbilder hatte, und weist die unbegründete Behauptung der späten Entstehung der alphabetischen Anordnung entschieden zurück.

Für David als Verf. spricht, außer der Überschrift, die unleugbare Thatsache, daß unser Ps. schon einer Reihe von Aussprüchen in den Salomonischen Proverbien zu Grunde liegt. Dann mochten wohl wenige in Israel so aus lebendiger Erfahrung über das Thema dieses Ps. reden können, wie grade David, wenige so durch ihre göttlichen Führungen berufen seyn, der Anfechtung aus dem Glücke der Gottlosen einen Damm entgegenzusetzen. David hatte mannigfache Veranlassungen zu dieser Anfechtung gehabt: er sah den gottlosen Saul, den thörichten Nabal, die verderbte Partei Absaloms im Schooß des Glückes sitzen, während er im Elende schmachtete. David kannte die Anfechtung selbst aus eigner Erfahrung, obgleich Gott ihn bewahrte, daß er ihr nicht völlig unterlag, und noch zur rechten Zeit sich aufraffte. Da er Saul den Rockzipfel abschnitt, war es: erzürne dich nicht gegen die Bösen, für einen Augenblick

uneingedenk; hätte ihm nicht ſein Gewiſſen geſchlagen, er wäre von dem Rocke zum Herzen fortgeſchritten. Noch entſchiedener unterlag er der Verſuchung, da er Nabal mit ſeinem ganzen Hauſe den Untergang ſchwor. Hätte Gott ihm nicht die Abigail entgegengeſandt und durch ihre Stimme ſein ſchlummerndes beſſeres Selbſt aufgeweckt, er hätte an ſich ſelbſt die Wahrheit ſeines Ausſpruches in V. 8 erfahren, daß der Zorn über die Böſen zur Theilnahme an ihrem böſen Thun hinführet. Mit tiefer Bewegung des Herzens ſpricht er zu ihr in 1 Sam. 25, 33: „und geſegnet ſey dein Verſtand, und geſegnet ſeyſt du, daß du mir heute erwehret haſt, daß ich nicht in Blutſchuld gekommen bin, und mich mit eigner Hand erlöſet habe.“ David endlich hatte aus vielfacher Erfahrung die Wahrheit des Satzes erkannt, auf den er hier die Abmahnung von der Rache gründet, daß Ruhe der ſichere Weg zum Siege ſey, daß wer nur ſeine Sache Gott befehle, ſicher einen glücklichen Ausgang derſelben und die Beſtrafung der Böſen erleben werde. Saul mit ſeinem ganzen Anhange unterlag den Gerichten des Herrn und David trat an ſeine Stelle. In Bezug auf Nabal, deſſen Geſchichte für unſ. Pſ. ganz beſonders erläuternd iſt, konnte er in 1 Sam. 25, 39 ſprechen: „gelobet ſey der Herr, der meine Schmach gerochen hat an Nabal, und ſeinen Knecht enthalten hat vor dem Übel, und der Herr hat Nabal das Übel auf ſeinen Kopf vergolten.“ Schon Luther bemerkt: „Solche Exempel hat David an Saul, Ahitophel, Abſalom und dergleichen wohl geſehen, welche mächtig waren in ihrem gottloſen Weſen, und ehe man ſich umſah, waren ſie dahin, daß man fragen und ſagen mochte, wo ſind ſie hin?“

Die göttliche Vergeltung, auf welche David den Angefochtenen hinweiſt, iſt hier, in Einklang mit den beiden andern Pſ., die ſich ex professo mit demſelben Thema beſchäftigen, Pſ. 49 und 73, nur eine dieſſeitige, und vergeblich haben ſich Stier

u. A. bemüht, ihm Beziehungen auf eine Vergeltung nach dem Tode aufzudringen. Zu ſolchen Bemühungen iſt gar kein Grund vorhanden, wir haben neben dem A. T. das N. T., und eben deshalb iſt Einſeitigkeit im A. T. kein Mangel, ſie iſt vielmehr ein Vorzug, wenn nur die eine in demſelben hervorgehobene Seite wirklich eine Seite der Wahrheit iſt, da eben durch das ausſchließliche Vorherrſchen dieſer einen Seite dieſelbe dem Bewußtſeyn viel lebhafter eingeprägt wird. Daß es ſich hier um eine Seite der Wahrheit handelt, hat man freilich in der neueren Zeit vielfach geleugnet; man hat die Lehre von der Vergeltung in zeitlichen Dingen für einen Jüdiſchen Wahn erklärt. Mit der Widerlegung dieſer Anſicht brauchen wir uns aber hier nicht zu beſchäftigen, da dieſelbe ſchon in Th. 3 der Beitr. S. 577 ff. gegeben iſt, wo namentlich gezeigt wurde, daß das N. T. die dieſſeitige Vergeltung nicht weniger lehre als das alte — den in unſ. Pſ. mehrfach wiederkehrenden Satz, daß die Sanftmüthigen das Land beſitzen werden, hat der Herr durch die Aufnahme in die Bergpredigt anerkannt und beſtätigt —, daß für dieſe Lehre der consensus gentium in merkwürdiger Weiſe ſpreche, daß die entgegengeſetzte Anſicht, ſo vornehm ſie ſich auch gebehrden möge, nichts anders ſey, als practiſcher Atheismus, und daß aus ihr die traurigſten Folgen hervorgehen, daß für die Lehre von der dieſſeitigen Vergeltung, außer der Gottesidee, auch das gewichtige Zeugniß der Erfahrung ſpreche.

Das N. T., indem es das im A. T. durchgebildete Moment des Troſtes in der Anfechtung aus dem Glücke der Böſen und dem Leiden der Gerechten wiederaufnimmt — vgl. außer den ſchon in den Beitr. angef. St. z. B. 2 Cor. 4, 8. 9: „überall bedrängt, aber nicht in die Enge getrieben, in Angſt, aber nicht in Verzweiflung, verfolgt, aber nicht verlaſſen, niedergeworfen, aber nicht umkommend“ — geht in dreifacher Beziehung über daſſelbe hinaus. 1. Es erweitert das Gebiet der Vergeltung,

indem es dasselbe auf jenes Leben ausdehnt. 2. Es weist dem diesseitigen Heile und der diesseitigen Trübsal eine untergeordnete Stellung an, indem es auf eine jenseitige Herrlichkeit hinweist, gegen welche die Leiden und Freuden dieses Lebens weniger in Betracht kommen. 3. Es führt schon in diesem Leben einen grösseren Reichthum der inneren Güter mit sich, in deren Besitz der Mangel der äußeren leichter verschmerzt werden kann. Ausdruck des neutestamentlichen Bewußtseyns ist das: „ich habe gelernt, bei welchem ich bin, mir genügen zu lassen — — ich vermag Alles durch den, der mich mächtig macht," Phil. 4, 11—13, und „als Betrübte, und doch allezeit fröhlich, als solche, die nichts haben, und doch Alles inne haben," 2 Cor. 6, 10.

V. 1. Von David. Erzürne dich nicht gegen die Bösewichter, beneide nicht die Übelthäter. V. 2. Denn wie Gras werden sie bald abgehauen, und wie grünes Kraut verwelken sie. Die St. enthält zuerst eine Ermahnung, dann die Begründung derselben. Luther: „Wie gleich zu greift und trifft der Prophet des Herzens Gedanken in dieser Anfechtung, und hebt auf alle Ursache derselben, und spricht zum ersten: o Mensch, du bist zornig, hast auch Ursach, als dich dünket; denn es sind böse Menschen und thun unrecht und viel Übels, und geht ihnen dennoch wohl, daß die Natur achtet, redliche Ursach des Zornes hier zu seyn. Aber nicht also, liebes Kind, laß Gnade und nicht Natur hier regieren: brich den Zorn, und stille dich eine kleine Zeit: laß sie übel thun, laß ihnen wohl gehen: höre mich, es soll dir nicht schaden. So spricht denn der Mensch: ja, wann wird es denn aufhören? wer mag die Länge halten? Er antwortet: dann wie Gras u. s. w. Ein fein Gleichniß ist das, schrecklich den Gleißnern, und tröstlich den Leidenden. Wie fein hebt er uns aus unserem Gesicht, und setzt uns vor Gottes Gesicht. Vor unserem Gesichte grünet, blü-

het und mehrt ſich der Gleißner Haufe, und bedecket alle Welt ganz, daß ſie allein etwas ſcheinen; wie das grüne Gras die Erde decket und ſchmücket. Aber vor Gottes Geſichte, was ſind ſie? Heu, das man ſchier machen ſoll; und je höher das Gras wächſt, je näher ihm die Senſen und Heugabeln ſind: alſo je höher, weiter die Böſen grünen und oben ſchweben, je näher ihr Unterliegen iſt. Warum wollteſt du denn zürnen, ſo ihre Bosheit und Glück ſo ein kurz Weſen iſt?“ — Das חרה brennen, in Hithp., das nur hier und Prov. 24, 19 vorkommt, ſich anzünden, ſich in Zorn ſetzen. Das nach חרה folgende ב bezeichnet immer den, gegen welchen der Zorn gerichtet iſt. Man darf daher auch hier nicht mit den meiſten Ausl. überſetzen: erzürne dich nicht über, ſondern nur: erzürne dich nicht gegen die Böſewichter, wie dieſe Erkl. auch allein dem Parall. angemeſſen iſt, da auch im zweiten Gl. derjenige, gegen den der Affect gerichtet iſt, mit ב bezeichnet wird: אנף mit ב immer jemanden beneiden. Man würde von der richtigen Erkl. nicht abgeirrt ſeyn, wenn man nur die Erzählung von Nabal in 1 Sam. 25 als Commentar benutzt hätte. Dieſe Erzählung zeigt uns auch, weshalb hier ſo nachdrücklich von Zorn und Neid gegen den Böſen abgemahnt wird. So wie ſie aus verwerflichem Grunde hervorgehen, aus dem Zweifel an der göttlichen Vorſehung — denn ſo lange der Glaube an dieſe feſt iſt, wird man ja dem Gottloſen ſein vergängliches Glück gerne gönnen, nicht auf ihn zürnen, ſondern nur ihn bedauern, wird man ſelbſt, auf das Zukünftige ſehend, gern die Leiden ertragen, die der Herr zur Prüfung auferlegt hat —, ſo führen ſie die traurigſten Folgen herbei. Aus dem Zorne fließt die Rache, aus dem Neide das Beſtreben, ſich auf eigne Hand zu gleichem Glücke zu erheben. So wird aus dem den Böſewichtern Zürnenden und ſie Beneidenden ſelbſt ein Böſewicht; er ſetzt der Gewalt die Gewalt, der Bosheit die Bosheit entgegen. Daß in dieſer Beziehung hier vor Zorn

und Neid gewarnt wird, erhellt am deutlichsten aus der ausdrücklichen Erkl. des Verf. in V. 8, dann auch aus dem Gegensatze des: thue Gutes, in V. 3, und der „Sanftmüthigen" in V. 11. — Beziehungen auf V. 1 finden sich in Prov. 24, 1. 19 — wörtlich wie hier, nur daß statt der Übelthäter die Bösen stehen — 3, 31. 23, 17. Daß grade für den Anfang des Ps. die Proverbien so viel Übereinstimmendes darbieten, der sich dem Gemüthe des Lesers besonders tief einprägen mußte, zeigt, daß auch bei den übrigen Berührungen der Proverbien mit uns. Ps. der letztere das Original ist, und weist die Ansicht derjenigen zurück, welche das Verhältniß umkehren wollen. — In V. 2 ist das יִמָּלוֹ, wegen der Pausa statt יִמָּלוּ, Fut. in K. von מָלַל, abgehauen werden, nicht von der nichtgesicherten Wurzel נמל Jo. Arnd: „Wenn Gras seine Zeit gestanden, so wird's abgehauen. Also, wenn die Gottlosen mit ihrem Glücke ihr Ziel erreicht haben, so sendet Gott einen über sie, der sie abhaut, wie an Saul zu sehen und an Ahab, da sie reif waren, sandte Gott die Feinde über sie, die sie abhieben. Und wenn die Blumen und grünes Kraut ihre Zeit gestanden und geblühet, fallen sie selbst ab und verwelken. Also sind alle Gottlosen mit ihrem großen zeitlichen Glücke. Es sind aber solche Blumen, wenn sie einmal abgefallen, kommen sie nicht wieder, sondern werden ewig verdorren und verwelken und nimmermehr wieder blühen. Ach was wollte man sich denn über sie erzürnen, und ihnen das zeitliche Glück vergönnen, man möchte sich wohl über ihre Blindheit erbarmen."

V. 3. Vertraue auf den Herrn und thue Gutes, bewohne das Land und weide dich an Treue. V. 4. Und ergötze dich am Herrn und geben wird er dir die Wünsche deines Herzens. Der verwerflichen Gesinnung und Handlungsweise im Angesichte des Glückes der Bösen stellt d. S. hier zuerst die richtige entgegen, und bezeichnet sodann

dieſe in den Worten: bewohne das Land u. ſ. w. als das ſichere Mittel zum Heile. Zu den erſten Worten bemerkt Luther: „Da nimmt er alle ungeduldige Gedanken ganz dahin und ſetzt das Herz zur Ruhe. Als wollte er ſagen: liebes Kind, laß deine Ungeduld, und fluche oder wünſche ihnen nichts Böſes, es ſind menſchliche und böſe Gedanken. Setze deine Hoffnung auf Gott: warte, was er daraus machen will: gehe du für dich: laß um Niemandes willen Gutes zu thun, wie du angefangen haſt, wo und welchem du magſt, und gib nicht Böſes um Böſes, ſondern Gutes um Böſes.“ Die folg. Imper.: bewohne u. ſ. w., ſind im Sinne der Verheißung zu nehmen, deren energiſcher Ausdruck ſo oft der Imper. iſt, darauf hinweiſend, daß der, an den die Verheißung ergeht, nur zuzugreifen braucht, das Verheißene ganz in ſeiner Hand hat, ſ. v. a. dann wirſt du bewohnen, weiden, dich ergötzen. Das Land bewohnen, im Gegenſatz gegen ein unſtät und flüchtig in der Fremde umherirren, wie David ſich eine Zeit lang im Lande der Philiſter aufhalten mußte, bald aber durch die Gnade des Herrn zurückgeführt wurde. Das רעה mit dem Accuſ. mehrfach etwas geiſtig beweiden, ſich an etwas weiden. Jeſ. 44, 20. Hoſ. 12, 2. Prov. 13, 20. Die Treue iſt die Treue Gottes, die ſich in den Führungen der Gerechten entfaltet, ſo daß er ſich ihrer freuen kann. Sprachwidrig Mehrere: weide ſicher. Sich am Herrn ergötzen iſt ſ. v. a. ſich ſeiner Gnade und ſeiner Segnungen erfreuen, vgl. Jeſ. 58, 14. Hi. 22, 26. 27, 10. Das Fut.: und geben wird er dir, dient dem vorherg. Imperat. zur Erklärung. Viele Ausl. nehmen alle Imper. im Sinne der Ermahnung, und ſchränken die Verheißung auf die Worte: „und geben wird er dir (ſo wird er dir geben) die Wünſche deines Herzens“ ein, Andere wollen wenigſtens alle Imper. in V. 3 zur Ermahnung ziehen. Allein gegen dieſe Auffaſſung erheben ſich ſehr gewichtige Bedenken. Gleich das: bewohne das Land, hat bei dieſer Auffaſſung etwas

Befremdendes. Es hat zu wenig einen activen Charakter. Man ſollte dann vielmehr ein: bleibe im Lande oder halte dich darin, erwarten. Das רְעֵה אֱמוּנָה darf jedenfalls nicht mit Luther überſetzt werden: nähre dich redlich, denn das אֱמוּנָה ſteht nicht adverb., und weiden kann nicht ſtehen f. nähren. Auch nicht mit A.: weide dich an Redlichkeit, oder auch an Glauben; denn das אֱמוּנָה heißt Treue, nichts anderes. Weide dich an Treue, f. liebe, übe ſie, wäre allenfalls erträglich. Doch hat die Treue hier etwas Fremdartiges. Das ſich ergötzen am Herrn kommt immer nur als Glück und Gabe vor, nie als Pflicht und Aufgabe; die Ermahnung, ſich am Herrn zu ergötzen, wäre ohne alle Analogie. Die Auffaſſung im Sinne der Verheißung wird beſtätigt durch V. 11. Entſcheidend aber gegen dieſe Auffaſſung iſt V. 27, wo das: wohne in Ewigkeit, nach vorausgegangenem Imper. der Ermahnung, unleugbar im Sinne der Verheißung ſteht, dann auch die Parallelſt. V. 9—11. V. 22. 29. 34, worin der Beſitz des Landes und das Wohnen in ihm als Lohn der Gerechtigkeit bezeichnet wird. Im Sinne der Verheißung ſteht das: wohnen im Lande, auch in den Parallelſt. der Proverbien, 2, 21: „die Rechtſchaffenen werden das Land bewohnen," 10, 30. — Zu den letzten Worten: er wird dir geben u. ſ. w. vgl. Pſ. 20, 6. 21, 3.

V. 5. Wälz' auf den Herrn deinen Weg, und vertraue auf ihn und er wird's machen. V. 6. Und wird deine Gerechtigkeit hervorbringen wie das Licht, und dein Recht wie den Mittag. Wälze deinen Weg, wie einer, der eine Laſt, welcher er nicht gewachſen iſt, auf des Stärkeren Schulter legt, vgl. zu Pſ. 22, 9. 1 Petr. 5, 7. Daß der Weg hier nicht ſowohl das Ergehen als das Thun bezeichnet, ſ. v. a. laß ihn thun was du ſelbſt nicht zu thun vermagſt, nach dem Zuſammenhange ſpeciell: überlaſſe ihm, daß er deine Sache gegen die Böſen führe, erhellt aus den Parallelſt. Prov. 16, 3: „wälz'

auf den Herrn deine Werke," und auch aus dem: er wird thun, nämlich was zu thun ist und du nicht thun kannst; absolut steht das עשה nie, das Object ist immer, wo es so zu stehen scheint, aus dem Vorherg. zu entnehmen. — Das Licht ist das Tageslicht, der Mittag, die Zeit, wo es am hellsten strahlet. Unter der Gerechtigkeit verstehen Mehrere die subjective Gerechtigkeit: die Finsterniß des Unglückes hat die Gerechtigkeit verdunkelt, Gott aber wird sie ins helle Licht dadurch setzen, daß er den unschuldig Leidenden wieder beglückt. Allein da das Licht gewöhnlich, und mehrfach in ganz ähnlichem Zusammenhange Bild, nicht der Offenbarung, sondern des Heiles ist, vgl. Hi. 11, 17: „und heller als der Mittag wird sich dein Leben erheben, jetzt bist du finster, dann wirst du gleich dem Morgen seyn," Jes. 58, 8. Mich. 7, 9, so nimmt man besser die Gerechtigkeit als Gabe Gottes, als thatsächliche Rechtfertigung, wie sie durch die Ertheilung des Heiles erfolgt. Im Einklang damit ist auch unter dem Rechte das von Gott gewährte zu verstehen. Der Gerechte, ist der Sinn, wird zu seiner Zeit glänzend und herrlich von Gott gerechtfertigt werden. Die hier ausgesprochene Verheißung findet ihre Enderfüllung an dem Tage, da die Heiligen Gottes leuchten werden wie die Sonne und wie des Himmels Glanz immer und ewiglich. Vergeblich aber würde die Hoffnung auf denselben seyn, wenn sie nicht schon in dem gegenwärtigen Weltlaufe sich realisirte: was gar nicht diesseits ist, kann auch nicht jenseits seyn. Dort wird nichts angefangen, Alles nur vollendet. Die Leugnung der diesseitigen Vergeltung ist eine partielle Gottesleugnung, die bei einiger Consequenz zur vollendeten hinführen muß. Jo. Arnd: „Sehet den H. David an. Es konnte gleichwohl der König Saul denselben mit aller seiner Macht nicht unterdrücken. Gott brachte endlich den David wie ein schön Licht hervor, wie die Sonne im Mittag, und welch ein schön Licht war David im ganzen Lande. Welch eine große Fin-

sterniß überfiel den Herrn Christum, die Sonne der Gerechtigkeit, in seinem heiligen Leiden und Tode, aber in seiner fröhlichen Auferstehung und Himmelfahrt und Verkündung des heiligen Evangelii brach das rechte Licht hervor, und überleuchtete den ganzen Erdboden, daß auch die Heiden in diesem Lichte wandeln, und im Glanze, der in ihm ist aufgegangen."

V. 7. Sey stille dem Herrn und harre auf ihn, erzürne dich nicht gegen den der in seinem Wege glücklich ist, gegen den Mann, der Ränke übet. In dem: erzürne dich nicht, kehrt der Schluß des Einganges zu seinem Anfange zurück, und so rundet sich derselbe ab. Die Ausführung beginnt dann in V. 8 wieder mit demselben Gedanken, der in der Einleitung als der eigentliche Grundton des Ganzen bezeichnet worden. Das דמם heißt immer schweigen. Das Schweigen steht zunächst dem Reden, der leidenschaftlichen Selbstvertheidigung entgegen, vgl. Ps. 38, 14. 15. Soll man sich aber schon der Selbsthülfe durch Reden enthalten, so noch vielmehr durch Thaten. Das ל bezeichnet denjenigen, dem dieß Schweigen angehört, mit Rücksicht auf den geschwiegen wird, s. v. a. schweige im Aufblicke auf den Herrn, der besser und erfolgreicher reden wird, als du reden kannst, vgl. das: „du wirst antworten, Herr mein Gott," Ps. 38, 16 und das parallele: und harre auf ihn, hier, was als Erklärung des לו zu betrachten ist. Jo. Arnd: „Droben haben wir gehört, daß unser lieber Gott wolle die Gerechtigkeit der Frommen hervorbringen wie ein Licht und wie die Sonne im hellen Mittag. Weil nun unser lieber Gott mit allen Gottesfürchtigen ein solch groß Werk im Sinne hat, so sey dem Herrn stille, und verhindere ihn nicht in seinem Werke, sondern warte sein in Geduld." Die beiden Gl.: gegen den, der seinen Weg glücklich vollendet (vgl. über das מצליח zu Ps. 1, 3), gegen den Mann, der Ränke übet, bestimmen sich einander, und Luther hat sie richtig in eins zusammengezogen: „erzürne dich nicht über

den, dem sein Muthwille glücklich fortgeht." Diejenigen, welche dieß nicht erkennen, wollen das רָשַׁע in der Bed. ausführen, zu Stande bringen nehmen, wo dann aber in dem ersten Gliede das Moment der Bosheit nicht fehlen dürfte. Jo. Arnd: „David sah seinen Feind, den Saul, Glück haben, und daß ihm sein Muthwille glücklich fortging, war aber stille, befahls Gott und wollte ihn nicht verderben, ob er gleich oft in seine Hände kam."

V. 8. Stehe ab vom Zorn und laß den Grimm, erzürne dich nicht daß du auch übel thust. V. 9. Denn die Übelthäter werden ausgerottet, und die auf den Herrn harren die werden das Land besitzen. Das גַּם ist in seiner gew. Bed. nur zu nehmen. Das: nur zum Übelthun, weist darauf hin, daß der Zorn keine andere Folge haben werde als diese, keine gute, sondern nur diese eine traurige. Luther: „Und was hilft solcher Zorn? Er macht die Sache nicht besser, ja führet sie nur tiefer in den Schlamm. Gott hast du verhindert, damit seine Gnade und Gunst verloren, und den bösen Übelthätern bist du gleich geworden, und wirst gleich mit ihnen verderben, wie folget." Bei dem Übelthun darf nicht an Murren wider Gott, auch nicht im Allgemeinen an den Abfall zur Gesinnung und Handlungsweise der Gottlosen gedacht werden, sondern es bezieht sich speciell auf das Verhalten gegen die Feinde. Jo. Arnd: „Ihrer viel thun böse Dinge im Zorn aus Rachgier und Ungeduld, deß sie hernach in Ewigkeit gereuet." Die Hauptbestimmung von V. 9 ist die, zu zeigen, daß kein Grund zum Zorne vorhanden sey; daneben aber wird auch darauf hingewiesen, was es mit dem Übelthun auf sich habe, welches beiläufig als Folge des Zornes bezeichnet worden: du hast keinen Grund zum Zorn, vielmehr mußt du dich seiner als einer Veranlassung zum Übelthun sorgfältig enthalten, denn die Übelthäter, in deren Kreis auch du eintreten würdest, wenn du dich dem Zorne überließest u. s. w. Die Wahrheit des: sie werden das Land be-

sitzen, vgl. zu Ps. 25, 13, hatte David selbst in merkwürdiger Weise erfahren.

V. 10. Es ist noch um ein Kleines so ist der Böse nicht mehr, und wenn du auf seine Stätte achtest wird er weg seyn. V. 11. Aber die Sanftmüthigen werden das Land besitzen, und Lust haben an großem Frieden. Über עניים, die Sanftmüthigen, nicht, wie Luther, die Elenden, vgl. zu Ps. 9, 13. Weil sie Frieden gehalten haben, so wird ihnen nach Austilgung der Bösen der Friede als Lohn zu Theil. Vgl. V. 37.

V. 12. Es sinnet der Böse wider den Gerechten, und knirscht gegen ihn mit den Zähnen. V. 13. Der Herr lachet seiner, denn er sieht, daß sein Tag kommt. Der Tag wird durch den Zusammenhang als der Unglückstag bestimmt. Das Lachen Gottes, der den bevorstehenden Untergang des Bösen vor Augen hat, Berleb. V.: „solcher armer Würmer, die sich so breit machen auf der Erde, und so groß thun bei ihrer Ohnmacht, da es doch so bald mit ihnen aus ist," steht hier im Gegensatze gegen die menschliche Weise der Betrachtung, welche an das Sichtbare geheftet bleibt. Diese göttliche Weise der Betrachtung sollen sich die Gerechten aneignen, sie sollen sich auf die hohe Warte des Glaubens stellen, die eine Fernsicht gewährt, so wird auch bei ihnen an die Stelle des Weinens das Lachen treten, schon ehe die göttliche Hülfe erscheint.

V. 14. Das Schwert ziehen die Bösen und spannen ihren Bogen daß sie fällen den Elenden und Armen, daß sie schlachten die Rechtschaffenen. V. 15. Ihr Schwert wird in ihr Herz gehen, und ihre Bogen zerbrochen werden. Vgl. Ps. 7, 16. 17. 9, 16. 17. 57, 7. Prov. 26, 27.

V. 16. Das Wenige, das ein Gerechter hat, ist

beſſer, denn das große Gut vieler Böſen. V. 17. Denn die Arme der Böſen werden zerbrochen, und die Gerechten unterſtützet der Herr. Daß man erkl. muß: beſſer iſt ein wenig, das dem Gerechten, zeigen die Parallelſt. Prov. 15, 16: „beſſer iſt wenig in Furcht des Herrn, als ein großer Schatz, dabei Unruhe," 16, 8. Das המון heißt nie gradezu Reichthum, immer Lärmen, Getümmel, und daß dieſe Bed. auch hier beizubehalten, zeigt Prov. 15, 16, wo dafür מהומה, und Pſ. 39, 7. Der Lärmen der Böſen ſteht aber für ihren Reichthum, der ſie, die zuſammenſcharrenden, erliſtenden, erraffenden, mit Lärmen, Getümmel und Unruhe umgibt. Das רבים nicht Große, ſondern Viele. Der S. ſtellt das geringe Beſitzthum eines Gerechten den zuſammengehäuften Gütern einer ganzen Maſſe von Gottloſen entgegen. Der Grund, warum das erſtere vorzuziehen, wird in V. 17 angegeben. Nicht etwa weil die Böſen auch bei dem größten äußeren Glücke ſich innerlich unglücklich fühlen, wie Calvin annimmt (darauf wird nur durch das Lärmen leiſe hingedeutet), ſondern weil ihr äußeres Glück bald zu Grunde geht, und nur dazu dient, ſie ihr folgendes Elend deſto tiefer empfinden zu machen. Dieſer Grund wendet ſich an den Glauben, welcher das Nichtſeyende als Seyendes ſieht. Wem der Arm zerbrochen wird, das Werkzeug der That, der kann ferner weder Andern ſchaden, noch ſich ſelbſt helfen, vgl. Pſ. 10, 15. 38, 15. 1 Sam. 2, 31.

V. 18. Der Herr kennt die Tage der Frommen, und ihr Erbe wird ewig ſeyn. V. 19. Sie werden nicht beſchämt in der Zeit des Unglückes, und in den Tagen des Hungers werden ſie ſatt. Mit dem Kennen des Herrn iſt ſein Sorgen nothwendig verbunden, vgl. zu Pſ. 1, 6. Die Tage ſind wohl nicht die Schickſale, Jo. Arnd: „Gott weiß, was uns alle Tage und Stunden begegnen ſoll

und macht, daß alle Dinge den Gottliebenden müſſen zum Beſten dienen," vgl. Pſ. 31, 16, ſondern die Lebenstage an ſich. Gott erfüllt an ihnen ſeine Verheißung: „die Zahl deiner Tage will ich voll machen," Ex. 23, 26, und erhöret ihr Gebet: „mein Gott nimm mich nicht hinweg in der Mitte meiner Tage," Pſ. 102, 25. Mit der Erhaltung ihres Lebens iſt die Erhaltung des Erbes in Verbindung geſetzt. Das ewig führt nicht auf eine Beziehung auf ein zukünftiges Leben, zu welcher die Erwähnung des Erbes, nach altteſt. Sprachgebr., nicht paßt. Es erklärt ſich daraus, daß d. S. hier zunächſt das Erbe der Gerechten im Gegenſatze gegen die Angriffe der Gottloſen als dauernd bezeichnet; dieſe werden ewig nicht vermögen, es ihnen zu entreißen. Dann iſt der Fromme nicht blos als Individuum zu denken. Jo. Arnd: „Viele und große Güter werden oft wie Spreu vom Winde zerſtreut und iſt kein Segen und Gedeihen dabei. Hinwieder kleine Güterlein, die man mit Gott und Ehren hat, bleiben und iſt Gottes Segen bei den Nachkommen." Der Chriſt aber ſoll, wenn er von dem ewigen Erbe hört, allerdings vor Allem an das „unvergängliche und unbefleckte und unverwelkliche Erbe, das behalten wird im Himmel," 1 Petr. 1, 4, denken, deſſen Zuſicherung, wenn auch nicht dem Buchſtaben, doch dem Geiſte nach in unſerer Stelle enthalten iſt. — Zu V. 19 vgl. Pſ. 33, 19.

V. 20. Denn die Böſen werden umkommen und die Feinde des Herrn wie der Lämmer Freude, ſie ſchwinden, wie Rauch ſchwinden ſie. Das denn iſt hier ganz an ſeiner Stelle. Das Glück der Gottloſen, als ein thatſächlicher Gegenbeweis gegen die göttliche Gerechtigkeit, ſchien die Wahrheit desjenigen, was im Vor. über das Glück der Gerechten geſagt worden, umzuſtoßen. Indem nun der S. dieſen Anſtoß aus dem Wege räumt, begründet er ſeinen vor. Satz. Auch nach einer andern Seite aber, inſofern Leben und Eigen-

thum der Gerechten eben durch die Böſen gefährdet wird, der Untergang derſelben alſo die Bedingung ihres Heiles iſt, erſcheint das denn als paſſend. Das יְקַר iſt stat. constr. des Adj. יָקָר. Das Köſtliche der Lämmer iſt nicht ihr Fett, auch nicht ihre Wolle, ſondern das herrliche Gras derſelben, das üppige Grün ihrer Weide, vgl. Pſ. 23, 2, in Übereinſt. mit ſo vielen anderen St., wo das Gras als Bild der Vergänglichkeit, und namentlich des vergänglichen Glückes der Gottloſen erſcheint, vgl. hier V. 2. Viele Ausl. nehmen nach dem Vorgange von Luther das כָּרִים in der Bed. Triften: das Köſtliche der Triften, ſ. ihr herrliches Gras. Allein die Bed. Triften wird durch die beiden einzigen St., welche man für ſie geltend macht, nicht geſichert. In Jeſ. 30, 23 iſt zu erkl.: die Lämmer breiten ſich aus, und in Pſ. 65, 14: die Heerden bekleiden ſich mit Lämmern. — Das: in Rauch — ein zweites unabhängiges Bild — iſt der Sache nach ſ. v. a. wie Rauch, vgl. Pſ. 102, 4. Sprachlich aber muß man erkl. als (geiſtiger) Rauch. Die Verbindung beider Bilder iſt vielleicht aus der Beziehung auf den Untergang von Sodom und Gomorrha, den großen Typus aller Gerichte über die Gottloſen, zu erklären. Jo. Arnd: „Das Land war wie ein Luſtgarten des Herrn (vgl. Gen. 13, 10; wonach die Gegend namentlich treffliche Weide darbot), aber um der großen Bosheit willen verderbte der Herr die ganze Gegend mit Schwefel und Feuer vom Himmel, daß ein Rauch aufſtieg wie vom Ofen.“ (Vgl. Gen. 19, 28.)

V. 21. Es leiht der Böſe und bezahlet nicht, und der Gerechte iſt barmherzig und ſchenket. V. 22. Denn ſeine Geſegneten erben das Land, und ſeine Verfluchten werden ausgerottet. Der Sinn von V. 21: von der göttlichen Strafe ereilt, kann der Böſe nicht einmal das Geliehene zurückerſtatten, der Gerechte dagegen, von Gott erhalten und geſegnet, hat die Mittel, ſich wohlthätig zu erweiſen. Ganz

unpassend nehmen Mehrere das Nichtbezahlen des Bösen und das Schenken des Gerechten von der moralischen Seite. Dieß würde zu dem ganzen Thema des Ps., und ebenso auch im Zusammenhange mit V. 22 nicht passen. Dieser würde dann nicht, wie das denn erfordert, Begründung von V. 21 seyn. Auch in der Parallelst. V. 26 ist jene Exkl. unpassend. Und endlich wird sie zurückgewiesen durch die Grundstellen des Pent. Deut. 15, 6: denn der Herr dein Gott segnet dich, wie er dir geredet, und du leihest vielen Völkern, und du wirst nicht leihen," 28, 12. 44. — Die Suff. in V. 22 beziehen sich auf den Herrn, an den jeder sogleich dachte, so daß eine nähere Bestimmung unnöthig.

V. 23. Von dem Herrn wird eines Mannes Gang gefördert, und er hat Lust an seinem Wege. V. 24. Wenn er fällt so wird er nicht hingestreckt, denn der Herr unterstützet seine Hand. Das גַּם wollen Mehrere aus dem Zusammenhange näher bestimmen: ein solcher Mann, von dem bisher die Rede war, der Fromme. Allein sollte das גַּם sich auf den Frommen beziehen, so könnte der Art. unmöglich fehlen, und für die allgemeine Auffassung des Satzes sprechen die Parallelst. Prov. 20, 24: „von dem Herrn sind die Schritte eines Mannes, und der Mensch versteht nicht seinen Weg," und 16, 9: „das Herz des Menschen denkt aus seinen Weg, aber der Herr festigt seinen Schritt." Man hat gar nicht nöthig, zu dieser gewaltsamen Erklärung seine Zuflucht zu nehmen, wenn man nur die Voraussetzung aufgibt, daß die beiden Gl. d. V. in synonymem Parall. stehen: „Es steht in keines Menschen Macht, daß sein Werk glücklich werd vollbracht, von Gott kommt Heil und Segen," und Gott hat an seinem, des Gerechten, Wege, seinen Unternehmungen und Angelegenheiten, Wohlgefallen, so können sie also nicht anders als gelingen und gedeihen. — Der Gegensatz des Fallens und des

Hingestrecktwerdens ist der des Unglücks oder Verlustes und des Ruines. Die Hand wird genannt, weil der Gefallene ihrer bedarf, um sich wieder emporzuschwingen. Luther: „Damit tröstet der Geist und antwortet den heimlichen Gedanken, die jemand möchte haben, und bei ihm selbst sagen: ja ich habe dennoch etwan gesehen, daß der Gerechte hat müssen unterliegen, und ist seine Sache gar in die Asche gefallen vor den Gottlosen. Ja, spricht er, liebes Kind, laß das auch seyn, er falle; aber er wird dennoch nicht so liegen bleiben und verworfen seyn; er muß wieder auf, obschon alle Welt daran verzweifelt habe. Denn Gott erwischt ihn bei der Hand und hebt ihn wieder auf.“

V. 25. Ich bin jung gewesen und alt geworden und habe noch nie gesehen den Gerechten verlassen, oder seinen Saamen nach Brot gehen. V. 26. Immerfort zeigt er sich barmherzig und leihet, und sein Saame wird gesegnet seyn. Daß d. S. in hohem Alter diesen Ps. verfaßt habe, darf man aus dem: ich bin jung gewesen u. s. w., nicht schließen. Er kann hier füglich, in Einklang mit dem ganzen Tone des Ps., in dem durchgängig der Vater zu den Söhnen redet, die Person des erfahrenen Greises durch eine dichterische Figur annehmen, und daß dieß wirklich der Fall ist, wird dadurch wahrscheinlich, daß der Ps. sonst durchaus keinen individuellen Charakter trägt. Es ist s. v. a.: man kann alt werden und wird doch nicht sehen. Es versteht sich von selbst, daß hier von bleibender Verlassenheit und Nahrungslosigkeit die Rede ist. David selbst mußte oft klagen, daß der Herr ihn verlassen habe, er mußte in seiner Armuth den reichen Nabal um Brot ansprechen, und die Bestimmung des Ps. ist grade die, der Anfechtung zu begegnen, welche den Gerechten aus zeitlicher Verlassenheit erwächst. Dann ist nicht zu übersehen, daß die Erfahrung, die der S. hier ausspricht, zu-

nächſt eine altteſtamentliche iſt. (Gänzliche Verarmung gehörte zu den Strafen, welche den frevelhaften Übertretern des Geſetzes angedroht worden, vgl. Deut. 28, 38 ff.) Es iſt nicht zu zweifeln, daß Gott, indem er den Gerechten des A. B. die klare Ausſicht in das zukünftige Daſeyn entzog, dafür in dieſem Leben ſeine Gerechtigkeit in ihren Führungen um ſo deutlicher entfaltete, damit ſie nicht an ihm irre würden. Doch muß man ſich hüten, den Unterſchied zwiſchen dem A. und N. B. in dieſer Beziehung zu weit auszudehnen. Wer zuerſt nach dem Reiche Gottes getrachtet, dem ſoll auch das Übrige zufallen. Die Gottſeligkeit hat Verheißungen nicht blos des zukünftigen, ſondern auch dieſes Lebens. Was aber die Hauptſache iſt, der Herr hat uns geboten, um das tägliche Brot zu bitten. Jede vom Herrn gebotene Bitte iſt aber zugleich eine Verheißung. Nur um dasjenige, was er ſicher und ohne Ausnahme (eine ſolche nämlich, die wirklich dieſen Namen verdient: wenn er das irdiſche Brot entzieht, und ihn dafür deſto reichlicher mit Himmelsbrot ſpeiſt, ſo daß er den Mangel nicht als Mangel empfindet, der hat nicht vergeblich das: unſer täglich Brot gib uns heute, gebetet) gewähren will, gebietet er zu bitten. Sind wir aber nach dieſer Seite hin ärmer, wie die Glieder des A. B., ſo ſind wir es nur, weil wir nach andern Seiten hin reicher ſind. Was den Gliedern des A. B. als bleibende Verlaſſenheit erſchien, das ſtellt ſich uns, die wir das Ende dieſes Lebens mit ganz andern Augen anſehen, nur als eine vorübergehende dar, und zudem kann der Geiſt Chriſti ſo kräftig tröſten und erquicken, daß der Mangel im Zeitlichen uns wenig drückt. Je mehr aber ein Gläubiger des N. B. noch auf dem Standpunkt des A. B. ſteht, deſto ſicherer darf er vertrauen, daß Gott ihn auch in zeitlichen Dingen auf die Dauer nicht verlaſſen werde. Die Verleb. B. bemerkt: „Gott gibt nicht allein das Geiſtliche, ſondern auch das Leibliche, und die Ungerechtigkeit iſt

nicht wohl zu ertragen, die man an Gott verübt, wenn man denkt, daß er diejenigen eher verließe, die ſich ihm überlaſſen, und alle ihre Hoffnung und Vertrauen auf ihn ſetzen, als die andern. — Gott hat ja keine Freude daran, daß auch nur ein einig Würmlein Hungers ſtirbt, oder ein Sperling verſchmachtet. Wie ſollte er denn ſeine Kinder laſſen verderben? Das glaube man doch von ihm nicht! Es iſt ihm allzuſchimpflich. — So ſehe man demnach wohl zu, wie man auch hierin vor Gott ſtehe und lebe: ob man ſo viel Glauben habe, daß man Gott nur ein Stück Brot zutraue, und ob man ihm wohl ſoviel Macht, ſoviel Weisheit und Treue übrig laſſe oder zugeſtehe, daß er uns in gerechten Sachen beiſtehen, durchhelfen und ſorgen und ſein Werk ſelbſt behaupten werde."

V. 27. Weiche vom Böſen und thue Gutes, ſo wirſt du ewig wohnen. V. 28. Denn der Herr liebet das Recht und verläßt ſeine Frommen nicht, ewiglich werden ſie bewahret, aber der Böſen Saame wird ausgerottet. V. 29. Die Gerechten erben das Land, und wohnen ewig darin. Daß der Imperat. wohne im verheißenden Sinne ſteht, wie in V. 3 und 4, ſ. v. a.: ſo wirſt du wohnen, nämlich in dem Lande des Herrn, mit Anſpielung auf die Formel des Pent.: „auf daß du lange lebeſt in dem Lande, das dir der Herr dein Gott gibt," und daß man nicht mit Mehreren erklären dürfe: bleibe ſtets ruhig, erhellt ſchon aus dem לעולם, und ebenſo auch aus den beiden folgenden V. — Die unglücklichen Verſuche, dem Pſ. eine Ajinſtrophe aufzudringen, übergehen wir, da ihnen durch das in der Einl. Bemerkte ſchon die Wurzel abgeſchnitten worden iſt. — Zu dem: der Böſen Saame wird ausgerottet, bemerkt die Verleb. B.: „Es iſt dieß in der göttlichen Gerechtigkeit tief gegründet, und daraus in aller Menſchen Herz eingeſchrieben, ja wie mit eiſernen Griffeln eingegraben, daß keine Bosheit könne ungeſtraft bleiben,

und daß die Gottloſen unfehlbar ein böſes Ende nehmen müſſen. Fällt ſolcher Untergang ſchon nicht allezeit in die leiblichen Augen oder Sinnen, ſo gereicht doch alles nur zu ihrem deſto größern Unglück. Denn der Untergang ihrer armen Seelen iſt gewiß vor Gott deſto grauſamer.“

V. 30. Der Mund des Gerechten redet Weisheit und ſeine Zunge ſpricht Recht. V. 31. Das Geſetz ſeines Gottes iſt in ſeinem Herzen, nicht wanken ſeine Schritte. Der S. hatte dem Gerechten ſo reichen Troſt gegeben, ſo ſchöne Verheißungen ihm ertheilt. Damit nun aber dieß nicht von ſolchen an ſich geriſſen werde, denen es nicht angehört, damit jeder ſich prüfen könne, ob er mehr als nur dem Namen nach ein Gerechter ſey, Niemand die Schuld in Gott ſuche, wenn er den Lohn des Gerechten bei ſich vermißt, gibt er hier mittinne die Merkmale des Gerechten an. Das: nicht wanken ſeine Schritte, ſ. v. a. auf der Bahn des Guten ſchreitet er kräftig voran. Die beiden V. enthalten wieder die Dreitheilung des Dekaloges. Auf die Rede bezieht ſich V. 30, auf die That die zweite Hälfte von V. 31, und in der Mitte zwiſchen beiden ſteht das Herz, als die Quelle, aus der beide Strömungen hervorgehen.

V. 32. Der Böſe lauert auf dem Gerechten und ſuchet ihn zu tödten. V. 33. Der Herr läßt ihn nicht in ſeiner Hand, und verdammt ihn nicht, wenn er gerichtet wird. Das יַרְשִׁיעֶנּוּ, was nicht etwa erklärt werden darf: er läßt ihn ſchuldig ſprechen, zeigt, daß hier nicht von einem menſchlichen Gerichte die Rede iſt — gegen dieß wird vielmehr das Gericht, von dem hier die Rede, in Gegenſatz geſtellt —, daß vielmehr die Sache zwiſchen dem Frommen und Gottloſen unter dem Bilde eines Rechtsſtreites erſcheint, bei dem Gott zu Gericht ſitzt. Jo. Arnd: „Die ganze Kirche Gottes, alle Chriſten ſind zur Zeit Maximins und Hadrians in die Acht gethan und verbannt, daher Tertullian eine Schutzſchrift für die

Chriſten an den Kaiſer geſchrieben, und die Chriſten gerühmet und geſagt: si condemnamur a mundo, absolvimur a deo.“

V. 34. Harre auf den Herrn und halte ſeinen Weg, ſo wird er dich erhöhen daß du das Land beſitzeſt, die Ausrottung der Böſen wirſt du ſchauen. Es beginnt mit dieſem V. der Schluß, in dem der paränetiſche Character des Einganges wiederkehrt. Die beiden Imperative faſſen die Gebote der erſten und der zweiten Tafel in eine Summe zuſammen, ſ. v. a. ſey fromm und ſey gerecht. Der Weg Gottes, der Weg, den Gott will, daß die Menſchen gehen ſollen, den er ihnen in ſeinem Geſetze vorgeſchrieben, das von ihm gebotene practiſche Verhalten.

V. 35. Ich ſah einen Böſen der war trotzig, und breitete ſich aus gleich einem Baume grün und tiefgewurzelt. V. 36. Und er ſchwand und ſiehe er war nicht mehr, und ich ſucht' ihn und er ward nicht gefunden. Das עָרִיץ furchtbar, gewaltig, hat gewöhnlich den Nebenbegriff der Gewaltthätigkeit. Dieſer iſt aber hier nicht vorherrſchend. Man muß überſ.: ich ſah einen Böſen furchtbar, nicht einen tyranniſchen Böſen. Denn das עָרִיץ ſteht offenbar in gleichem Verhältniß mit dem: ſich ausbreitend. Der Einheimiſche iſt ein Baum, der nie aus ſeinem Erdreich genommen und verpflanzt worden. Ein ſolcher iſt beſonders kräftig. Das אֶזְרָח wird ſonſt immer von Perſonen gebraucht, im Gegenſatze gegen einen Fremden, der keine feſte Wurzel des Daſeyns im Lande hat. Auch hier darf man ſprachlich nicht etwa Baum dabei ergänzen, ſondern der nie verpflanzte Baum erſcheint unter dem Bilde eines Eingebornen. Man muß überſetzen: wie ein Einheimiſcher, ein Grüner. — Man hat keinen Grund, ſtatt: er ging vorüber, er ſchwand, zu überſ.: man ging vorüber. Das ſiehe iſt auch bei der zunächſt liegenden Auffaſſung ganz paſſend. Wenleb. V.: „welches mit Verwunderung auf deſſen ſchnelle Ver-

ſchwindung mit Fingern hinweiſt.“ Zu dem: ich ſuchte ihn, bemerkt dieſelbe: „ich konnte es kaum glauben, daß der Mann, der vor kurzem noch eine große Figur gemacht, ſchon ſollte zu Boden liegen und ſah mich mit allem Fleiße nach ihm um.“ Obgleich David in dieſem Pſ. nicht ſowohl aus ſeiner Perſon, als aus der des Weiſen redet, ſo hat ihm doch bei dieſem V. gewiß das Bild Sauls vor Augen geſchwebt.

V. 37. Beobachte den Frommen und ſieh den Rechtſchaffenen; denn Zukunft hat der Mann des Friedens. V. 38. Und die Frevler werden vertilgt allzumal, die Zukunft der Böſen wird ausgerottet. Der S. darf zuverſichtlich auffordern, daß man das Loos des Gerechten beobachte; denn die Erfahrung wird ſeine Behauptung, daß es ihm zuletzt wohlgehe, nur beſtätigen. Mehrere nach Luther: bleibe fromm und halte dich recht, aber das תם ſteht nie als Abſtractum, das ראה kann nicht heißen: ſich einer Sache befleißigen, und das: beobachte und ſieh, hier, weiſt deutlich hin auf das: ich ſah der vorigen Str. — Dann erkl. Mehrere: denn Nachkommenſchaft hat der Mann des Friedens, Andere: denn das Ende eines ſolchen Mannes iſt Friede, allein das „vieldeutige“ אחרית hat nur die eine Bed. des Endes, heißt namentlich nie Nachkommenſchaft, vgl. über Bileam S. 158 ff., und das לאיש kann unmöglich heißen: einem ſolchen Mann, und muß alſo nothwendig mit dem שלום in Stat. const. verbunden werden (LXX ἀνδρώπῳ εἰρηνικῷ, Vulg.: homini pacifico). Der Mann des Friedens, der Sanftmüthige, V. 11, der nicht zürnt gegen die Böſen, V. 1, hat ein Ende, eine Zukunft, während die Böſen, welche in der Hälfte ihrer Tage fortgerafft werden, vgl. Pſ. 55, 24, des Endes oder der Zukunft gewaltſam beraubt ſind.

V. 39. Und das Heil der Gerechten kommt vom Herrn, der ihre Veſte iſt zur Zeit der Noth. V. 40. Und

es hilft ihnen der Herr und errettet sie, errettet sie von den Bösen und schafft ihnen Heil, denn sie vertrauen auf ihn. Das dem ה vorgesetzte ו kündigt diese Strophe als die Summe des Ganzen an. Das מושיעם ist Appos. zu Jehovah. Zu dem: er errettet sie von den Bösen, bemerkt Luther: „Und daß es die Gottlosen verdrießen möchte, so drückt er sie mit Namen aus, und spricht, er wird sie erretten von den Gottlosen, ob es ihnen wohl leid sey, und soll ihr Wüthen sie nichts helfen, wiewohl sie meinen, der Gerechte soll ihnen nicht entlaufen, er müsse vertilgt werden.“ Zu dem: denn sie trauen auf ihn, Jo. Arnd: „Ach, sagt er, Gott kanns nicht lassen und wirds nicht lassen, daß er die Treu, die Zuversicht nicht sollte belohnen, sonst wäre er nicht getreu, nicht gerecht, nicht wahrhaftig.“

Luther beschließt die Ausl. d. Ps. mit den Worten: „O der schändlichen Untreue, Mißtrauens und verdammten Unglaubens, daß wir solchen reichen, mächtigen, tröstlichen Zusagungen Gottes nicht glauben und zappeln so gar leichtlich in geringen Anstößen, so wir nur böse Worte von den Gottlosen hören. Hilf Gott! daß wir einmal rechten Glauben bekommen. Amen.

Psalm 38.

D. Ps. kündigt sich durch seinen Anfang als nahe verwandt mit dem sechsten, durch seinen Schluß als nahe verwandt dem zwei und zwanzigsten an. Die Berührungen mit diesen Ps. sind zu wörtlich, um zufällig seyn zu können, und ebenso wenig können sie auch aus absichtsloser Reminiscenz abgeleitet werden. Dagegen spricht, daß sie grade zu Anfang und Schluß vorkommen, und daß d. Ps. einen durchaus originellen und selbstständigen Charakter trägt.

Der S. beginnt in V. 2 mit der Bitte an den Herrn, daß er nicht ferner im Zorne ihn strafen möge, und **begründet** dann diese Bitte, indem er hinweist darauf, daß es jetzt schon mit ihm auf das Äußerste, jetzt die Zeit gekommen, wo bei den Gerechten nothwendig an die Stelle des Zornes die **Liebe**, der Strafe das **Heil** treten muß. Diese Schilderung der Leiden des S. wird in zwei Absätzen gegeben. In dem **ersten**, V. 3—9, klagt er, nachdem er zuerst im Allgemeinen gesagt, daß Gottes Hand ihn schwer getroffen, in Ausführung des: nichts Heiles ist an meinem Fleische, womit er in V. 4 beginnt, und was zum Schlusse von V. 8 wiederkehrt, über seinen elenden **körperlichen Zustand**, und dann über die tiefe Betrübniß seiner Seele. In dem **zweiten**, V. 10—13, deutet er, nach den einleitenden Worten in V. 10, zuerst von neuem hin auf die traurige Verfassung, in der er sich befindet, V. 11, und geht dann tiefer ein auf die äußere Noth, von welcher er umgeben ist: von seinen Freunden ist er völlig verlassen, V. 12, und seine **Feinde** sind eifrig bemüht, ihm den Untergang zu bereiten, V. 13. Nach dieser Darlegung der Größe seiner Leiden folgt in V. 14—16 die Betheuerung, daß bei ihm die unerläßliche Bedingung der göttlichen Hülfe, die **Geduld**, das stille und ergebene Harren auf Gott, vorhanden sey, und hieran schließt sich, indem d. S. zeigt, wie sehr er Ursache habe auf Gott zu harren, wie sehr er seiner Hülfe benöthigt sey, in V. 17—21 eine neue übersichtliche Darlegung und kurze Zusammenfassung seiner Leiden: er ist zum quälenden Bewußtseyn seiner Sünden gelangt, und seine zahlreichen und mächtigen Feinde, die ihn verfolgen, weil er dem Guten nachgestrebt, drohen ihm Verderben. In dem Schlusse, V. 22. 23, erhebt sich auf dem also gelegten Grunde die Bitte des S. an Gott, daß er ihn nicht verlassen, daß er ihm zu Hülfe eilen möge.

Der Ps. ist ein der Zahl nach alphabetischer, d. h. die

Zahl seiner Verse stimmt mit der der Buchstaben des Alphabetes überein. Auf diesen alphabetischen Charakter desselben wird dadurch hingewiesen, daß in den beiden Schlußversen drei Glieder auf den ersten Buchstaben des Alphabetes den letzten folgen lassen, יהוה אל u. s. w. Neben dem Alphabet ist, wie so oft, bei der Anordnung die Zehnzahl von Bedeutung. Die Hauptmasse enthält zwanzig V., daran schließt sich ein Schluß von zwei V.

Von individueller Veranlassung findet sich in dem Ps. keine Spur. Was auf den ersten Anblick darauf zu führen scheint, das gibt sich dem geübten Sinne bald als Individualisirung zu erkennen, und spricht vielmehr dagegen. Schon die alphabetische Anordnung macht es wahrscheinlich, daß der S. aus der Person des Gerechten redet.

Nach vielen Ausl. soll die Situation die eines Kranken, nach mehreren speciell die eines Aussätzigen seyn, der zugleich von Feinden bedrängt wird, und zwar also, daß die Krankheit das Hauptleiden des S. ist. Allein entscheidende Gründe sprechen dafür, daß das eigentliche, selbstständige Leiden des S. nur in den Anfeindungen der Bösen besteht, die körperliche Zerrüttung, über die sich der S. beklagt, nur durch diese hervorgerufen ist. Sobald erkannt ist, daß der Ps. nicht aus individueller Veranlassung hervorgegangen, wird es von vornherein als unwahrscheinlich erscheinen, daß hier ein zwiefaches selbstständiges Leiden vorliege, und ist dieß, so werden wir dadurch, daß die Krankheit wohl Folge der Befeindung seyn kann, nicht übel umgekehrt, durch den Umstand, daß unter allen Leiden in den Ps. überhaupt, und namentlich den Davidischen, das durch die Anfeindungen der Bösen bereitete so entschieden hervortritt, durch die Analogie so vieler Psalmen, in denen der elende körperliche Zustand als Product der Anfeindung erscheint, speciell durch Ps. 6 und 22, auf welche uns der Verf. selbst hingewiesen hat,

zu dem Resultate geführt, daß die Anfeindung das eigentliche und selbstständige Leiden ist. Ferner, in dem resümirenden Überblicke über die Leiden in V. 19—21 wird der Krankheit mit keinem Worte gedacht: hier tritt uns nur auf der einen Seite daß Bewußtseyn der Sünde, auf der andern die Bosheit der Feinde entgegen. Endlich, die Bitte des Schlusses geht nicht auf Heilung, sondern nur auf Beistand und Hülfe, nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche der Ps., gegen die Feinde, zum sicheren Beweise, daß weder die Krankheit, noch auch das quälende Bewußtseyn der Sünde ein selbstständiges Leiden seyn kann: daß sie nur als Wirkung der feindlichen Bedrängung zu betrachten sind, die mit ihrer Ursache zugleich verschwindet.

Hienach ergibt sich folgende Ansicht über die Situation als die richtige. Der S., oder derjenige, in dessen Namen er redet, dem er die Waffen darreicht, mit denen er in der Versuchung siegen kann, ist durch gottlose Feinde hart bedrängt. Der Stachel seines Schmerzes in dieser Anfechtung ist, daß er nach dem ewig wahren und namentlich im A. T. so nachdrücklich bezeugten Satze: kein Leid ohne Sünde, oder: jedes Leiden ist Strafe (Köster, indem er bemerkt, die Situation sey hier von Ps. 6. völlig verschieden, dort unverschuldete, hier verschuldete Leiden, hat sich von dem Gebiete der Schrift, auch des N. T., vergl. Beitr. Th. 3. S. 579 ff., völlig in das Gebiet des modernen Bewußtseyns verirrt) in den Feinden ebenso viele von Gott wider ihn ausgesandte Ankläger, in ihrer Übermacht ein Zeugniß erblickt, daß Gott seine Sünde heimsuche, die ihm nun in ganz anderem Lichte erscheint als während des Glückes. Was er sonst wohl leichter ertragen haben würde, macht ihn so betrachtet nach Leib und Seele elend und zerschlagen. In seiner Noth wendet er sich an den Herrn mit der Bitte um Errettung von seinen Feinden, in der zugleich die faetische Erklärung der Vergebung sei-

ner Sünden gegeben, und durch die ſomit ſein Leiden völlig beſeitigt war.

V. 1. Ein feines Lied von David, zur Erinnerung. Derjenige, der durch den Pſ. erinnert werden ſoll, iſt nicht, wie Mehrere annehmen, der Sänger, oder die ganze Gemeinde Gottes, ſondern Gott, der des S. vergeſſen zu haben ſchien. Mehrere erkl.: den Herrn zu loben, mit Berufung auf 1 Chron. 16, 4. Allein das להזכיר heißt immer nur erwähnen, nie loben, vgl. zu Pſ. 20, 8, und eben deshalb kann in der angeführten Stelle der Chronik, wonach das Geſchäft der Levitiſchen Sänger darin beſtand ולהזכיר ולהודות ולהלל, zu erinnern und zu preiſen und zu loben, das להזכיר nur den Gegenſatz zu den beiden andern Verb. bilden, worauf auch das vorgeſetzte ל hinführt. Die Leviten hatten theils die Klage- und Bitt-, theils die Lob- und Dankgeſänge abzuſingen. Für die Erkl.: zur Erinnerung, ſpricht noch der Inhalt der beiden alſo in der Überſchrift bezeichneten Pſ., wobei zu bemerken, daß in Pſ. 70 die ſo gedeutete Überſchrift um ſo bezeichnender ſteht, da in dieſem Pſ. grade der klagende und bittende Theil von Pſ. 40, mit Ausſcheidung des lobenden und dankenden wiederkehrt, und dann der Zuſammenhang mit dem אזכרה, Gedenkopfer, Opfer, wodurch Gott die Seinen in Erinnerung gebracht werden, worauf das לזכיר wahrſcheinlich anſpielt, vgl. Pſ. 141, 2. Apoc. 8, 4, wo die Gebete der Heiligen als ein geiſtliches Rauch- und Gedenkopfer erſcheinen. Das Gegentheil iſt das לתודה, zum Preiſe, in Pſ. 100, 1. Schon dieſe Überſchrift enthält ein paränetiſches Element. Wenn Gott unſer vergeſſen zu haben ſcheint, ſollen wir ihn erinnern: die herzliche Bitte an Gott um Hülfe iſt das einzige und das ſichere Mittel, ſie zu erlangen.

V. 2. Herr ſtrafe mich nicht in deinem Zorne, und

züchtige mich nicht in deinem Grimme. Es wurde ſchon zu Pſ. 6, 2 nachgewieſen, daß der Gegenſatz nicht der der Züchtigung in Liebe gegen die Züchtigung im Zorne, ſondern der der liebenden Errettung gegen die Züchtigung iſt, welche immer vom Principe des Zornes ausgeht.

Im Folgenden wird nun der Grund angegeben, auf dem die Bitte des S. um Errettung beruht. Die Laſt ſeines Leidens iſt ſo groß, daß er ihr unterliegen muß: Gott aber kann die Seinen nicht zu Grunde gehen laſſen.

V. 3—9. — V. 3. Denn deine Pfeile ſtecken in mir, und über mich kam deine Hand. V. 4. Nichts Heiles iſt an meinem Fleiſche wegen deines Zornes, nicht iſt Friede in meinen Gebeinen wegen meiner Sünde. V. 5. Denn meine Verſchuldungen gehen über mein Haupt, wie eine ſchwere Laſt ſind ſie zu ſchwer für mich. V. 6. Es faulen eitern meine Beulen, wegen meiner Thorheit. V. 7. Ich bin von Sinnen, gebeugt gar ſehr, immerfort gehe ich in Trauer. V. 8. Denn meine Lenden verdorren ganz, und iſt nichts Heiles an meinem Fleiſche. V. 9. Ich bin matt und zerſchlagen gar ſehr, ich heule vor Geſtöhne meines Herzens. — Das וַתִּנְחַת, V. 3, das nur hier vorkommende Niph. von נָחַת, herabſteigen. Das בִּי nicht auf, ſondern in mich. Die Pfeile bezeichnen die von Gott verhängten Sündenſtrafen. Allerdings behauptet Hitzig, unter den Pfeilen ſey nur eine einzelne Art derſelben zu verſtehen, die Krankheiten, das Gegentheil zeigt gleich die Grundſtelle Deut. 32, 23, wo das: „ich verderbliche meine Pfeile wider ſie ſenden," im Parall. ſteht mit: „ich werde ſammeln über ſie Unglück," und wo dann Hunger, Brand, Seuche individualiſirend genannt werden. Dann auch die Stelle ſelbſt, auf die Hitzig den Beweis für ſeine Anſicht gründet, Hi. 6, 4: „die Pfeile des Allmächtigen ſind bei mir, ihr Gift trank meine

Seele," wo durch die Pfeile das ganze Leid bezeichnet wird, was Hiob bis dahin betroffen, also nicht blos seine Krankheit, sondern auch der Verlust seiner Kinder und seines Vermögens, die erkaltete Liebe seiner Freunde und selbst seiner Frau. Zu dem zweiten Gl. vgl. Ps. 32, 4. 39, 11. Wer in allen Leiden nur die Pfeile des Allmächtigen und seine Hand erblickt, auf dem müssen sie weit schwerer lasten als auf den übrigen. Allein der hat auch allein Segen von dem Leiden, und auch inmitten desselben übertrifft diese Betrachtungsweise der Leiden die der Welt noch weit mehr an Trost, wie an Schmerz, wie man an dem Beispiele der Psalmisten dieß deutlich sehen kann: ihre Klage ist so tief, daß die Welt sich daran stößt, aber ihr Jubel ist auch so laut und freudig, daß die Welt sich darin nicht finden kann. — Auf das Allgemeine folgt das Besondere: d. S. legt Gott im Einzelnen den traurigen Zustand dar, in dem er sich befindet, um ihn zum Mitleid zu rühren. Der S. beginnt mit dem traurigen Zustand seines Körpers. Das תֹּם, V. 4, von תָּם, Unversehrtheit, steht nicht etwa als abstr. pr. concr., sondern man muß wörtlich übers.: nicht ist Unversehrtheit an meinem Fleische. Dieß zeigt das parallele nicht ist Friede: meinem Fleische ist die Unversehrtheit, (und darum) meinen Gebeinen (der heftige Schmerz) dringt durch Mark und Bein) der Friede fern. Der Zorn Gottes ist insofern Ursache des traurigen körperlichen Zustandes, als er die Feindesqual über d. S. verhängt, die Sünde insofern, als sie dieselbe herbeigerufen, s. v. a. wegen der feindlichen Anfechtung, in der ich die Äußerung deines Zornes, die Strafe meiner Sünde erkenne. Was in dem: wegen deines Zornes, wegen meiner Sünde, nur angedeutet worden, wird in V. 5 weiter ausgeführt. Die Verschuldungen d. S. lasten in ihren Folgen auf ihm mit unerträglichem Gewichte. Vgl. Ps. 40, 13: „denn es umgeben mich Leiden ohne Zahl, es haben mich erreicht meine Verschuldungen." Der S. erhebt

ſich ſogleich zu der letzten Urſache, weil die Heilung nur da beginnen kann, wo der Schaden ſeinen Urſprung hat. Seine Sünde und Gottes Zorn — ſind dieſe Hinderniſſe erſt durch die Vergebung beſeitigt, ſo muß das Heil unaufhaltſam zurückkehren. In dem: ſie gehen über mein Haupt, iſt das Bild von Waſſerwogen entnommen: ſie überfluthen mich wie einen, der dem Ertrinken nahe iſt. Vgl. Pſ. 124, 4. — V. 6. Das פּוּח in Niph. zerfließen, hier von den Beulen, die ſich in Eiter auflöſen. Der V. iſt zwar nicht bildlich, wohl aber als individualiſirende Bezeichnung des Zuſtandes körperlicher Auflöſung zu nehmen, in dem ſich d. S. befindet, und die ſich unter Umſtänden auch in andern Formen äußern konnte. Die Thorheit bezeichnet hier eine auf ethiſchem Grunde beruhende Verdunkelung der Erkenntniß, vgl. zu Pſ. 14, 1. Sie iſt nicht als die unmittelbare, ſondern als die Grundurſache des elenden körperlichen Zuſtandes zu betrachten. Die Thorheit hat die Strafe der feindlichen Bedrängung hervorgerufen, und durch den Gram über dieſe iſt d. S. um ſo mehr körperlich elend geworden, als ſie in ihr nur die Strafe für ſeine Thorheit erkennen kann. Daß die nächſte Urſache die feindliche Bedrängung iſt, zeigt die Vergl. von Pſ. 31, 10. 11. — Die auffallende Übereinſtimmung von Jeſ. 1, 6 mit unſerem V. kann um ſo weniger zufällig ſeyn, da ſich dort auch das חבּוּרָה wiederfindet, was außer hier in V. 4 und 8 ſonſt weiter gar nicht vorkommt. Jeſaias hat, was hier individualiſirende Schilderung iſt, als Bild gebraucht für den traurigen Zuſtand, in den das Volk durch ſeine Sünden gerathen. In dieſer Anſpielung liegt eine Beſtätigung für die durch die Überſchrift bezeugte Davidiſche Abfaſſung d. Pſ. — V. 7. Das Niph. von נבך kommt in Jeſ. 21, 3 im Parall. mit erſchrocken ſeyn vor, ſonſt von ſittlicher Verkehrtheit. Es iſt hier ganz unſer: verrückt ſein. Die Schmerzen rauben dem S. alle Beſinnung. Die gewöhnlich angenommene Bed.: gekrümmt, nieder-

gebeugt ſeyn, iſt durch nichts geſichert. Über שרורתי und קדר vgl. zu Pſ. 35, 14. — Das erſte Gl. von V. 8, wörtlich: denn meine Lenden ſind voll von Gedörrtem, bezeichnet als Grund der Betrübniß des S. ſeine äußerſte Abmagerung, vgl. Pſ. 22, 18. Die Lenden werden ſpeciell genannt als ein Hauptſitz des Fettes bei dem Geſunden, vgl. Hi. 15, 27. Die jetzt gangbare Erkl. (das Richtige hat ſchon Luther): meine Eingeweide ſind voll Fieberbrand, ſtellt ſich nach allen Seiten als verwerflich dar. Da die Worte zu beiden Seiten von dem: nicht iſt Heiles an meinem Fleiſche, umſchloſſen ſind und zur Ausführung deſſelben gehören, ſo können ſie ſich nur auf den äußern Zuſtand des Körpers beziehen; den Lenden werden willkührlich die Eingeweide ſubſtituirt; das קלה heißt nicht brennen, ſondern röſten, dörren; das Gebrannte, oder richtiger das Gedörrte, kann nicht für den Brand ſtehen. In dem: nicht iſt Heiles u. ſ. w. kehrt die Schilderung zu ihrem Anfange zurück und rundet ſich alſo ab. — Das נמג, V. 9, kalt, ſtarr, erſtorben ſeyn. Das נהם heißt nicht weniger wie שאג brüllen, und ſtatt נהמת könnte auch שאגת ſtehen. Der Nachdruck liegt auf dem: meines Herzens. Das körperliche Geſchrei des S. iſt nur Erzeugniß des geiſtigen: im Innerſten ſeines Herzens wüthet der Schmerz. — Die Darlegung der Noth des S. hat hier ihren Gipfelpunkt erreicht, er gönnt ſich einen Augenblick Ruhe, und fährt dann in ſanfterer Weiſe fort. Der erſte Anſatz vollendet ſich in der Siebenzahl, und die Sieben iſt ſo vertheilt, daß zwei Strophen, jede von zwei Verſen, vor ſich, hinter ſich und in der Mitte eine Strophe von einem Verſe haben. Die Hauptmaſſe, die Schilderung der körperlichen Angegriffenheit d. S., V. 4—8, die ſich durch die Gleichheit des Anfanges und Schluſſes abrundet, und durch die Fünfzahl ihrer Verſe auf eine folgende Ergänzung hinweiſt, iſt umſchloſſen von einem Anfange und Schluſſe allgemeineren Inhaltes. — Der zweite Anſatz, V. 10—13, vollendet

sich, wenn wir von V. 10 absehen, der durchaus den Charakter eines Einganges trägt, in der Dreizahl, und zwar so, daß in jedem V. die in sich abgeschlossene Schilderung eines Leidens des S. enthalten ist. Zählen wir die sieben V. des ersten und die drei V. des zweiten Ansatzes zusammen, so vollendet sich die ganze Darlegung der Leiden des S. in der Zehnzahl.

V. 10. Herr, vor dir ist all mein Sehnen, und mein Seufzen ist vor dir nicht verborgen. Der S. hatte zum Schlusse des vor. Ansatzes sein Leiden in einer Weise geschildert, welche, wenn er es mit einem menschlichen Freunde zu thun hatte, den Verdacht der Übertreibung sehr nahe legte. Ehe er daher fortfährt in seinen Klagen, appellirt er an Gottes Allwissenheit, die ihm bezeugen werde, daß auch das Stärkste, was er über sein Elend, über die Sehnsucht seines Herzens nach Hülfe sagen könne, weit entfernt, über die Sache hinauszugehen, noch hinter ihr zurückbleibe. S. v. a. Du weißt wie groß mein Leiden ist, und daß ich es nicht größer mache, um dich zum Mitleid zu bewegen. — Der V. hat für alle Leidenden die Bedeutung einer nachdrücklichen Ermahnung, daß sie nicht für vorgebliche oder eingebildete Leiden Hülfe bei Gott suchen, und in ihren Klagen das Maaß nicht überschreiten, welches durch die Sache gegeben ist. Gottes, des Allwissenden, Hülfe richtet sich nicht nach der Größe der Klage, sondern nach der Größe des Leidens.

V. 11—13. — V. 11. Mein Herz pocht meine Kraft hat mich verlassen, und das Licht meiner Augen auch das ist nicht bei mir. V. 12. Meine Lieben und meine Freunde stehen gegenüber meiner Plage, und meine Nächsten stehen ferne. V. 13. Und es stellen mir nach die mir nach der Seele stehen, und die mein Unglück suchen reden Bosheit, und auf Trug sinnen sie immerfort. — Über das Licht der Augen, V. 11, vergl. zu Ps.

13, 4. Die Worte ſtehen im Nomin. absol. Das: auch ſie ſind nicht bei mir, ſtatt daß man erwarten ſollte: auch das iſt nicht bei mir, macht keine Schwierigkeit. Iſt der Glanz der Augen geſchwunden, ſo ſind gleichſam ſie ſelbſt geſchwunden: denn er iſt es, der das Auge zum Auge macht. — Der Klage über die innere Noth, d. h. über den traurigen Zuſtand, in dem er ſich nach Leib und Seele befindet, hervorgerufen durch die Angriffe ſeiner Feinde, läßt der S. nun die Klage über die äußere folgen, zuerſt die Treuloſigkeit ſeiner Freunde, dann zum Schluſſe dasjenige, wovon alles Andere abhängig iſt, die Wosheit ſeiner Feinde. — In V. 12 erkl. Mehrere: ſie betrachten mich als einen von Gott Geſchlagenen und fürchten, ſich durch meine Nähe zu verunreinigen. Allein dieß liegt nicht in den Worten. Dieſe heben nur den tiefen Schmerz hervor, welchen es verurſacht, wenn diejenigen, welche das Unglück näher an uns herandrängen, auffordern ſollte, ihre Liebe thätig zu beweiſen, durch ihr Mitleid das Leid zu lindern, ſich im Gegentheil entfernen und uns unſerm Schmerz überlaſſen, nach der Weiſe der Welt, wo man den Glücklichen beneidet, und des Bekümmerten vergißt, vgl. zu Pſ. 27, 10, zumal wenn es Gefahr bringt, ſich ſeiner anzunehmen und zu ihm zu bekennen. Eine Anſpielung auf dieſe St. ſchon Ob. V. 11: am Tage, da du gegenüberſtandeſt — ſtatt helfend beizuſpringen. Die Plage des S. beſteht in den Anfeindungen der Böſen, und in den Verwüſtungen, die dadurch bei ihm nach Leib und Seele angerichtet worden. Das נגד gegenüber, ſo daß ſie nicht zu ihr herantreten. Jo. Arnd: „Das iſt rechtſchaffen in der Paſſion erfüllt, da ſich die Jünger des Herrn ſcheuten vor ſeiner Plage, die er am Kreuze erdulden mußte. (Vgl. Mr. 15, 40. 41. Luc. 23, 49.) Wenn uns daſſelbe auch widerfährt, wie der heil. Hiob ſpricht: meine Freunde ſind meine Spötter, aber mein Auge thränet zu Gott, ſo müſſen wir uns mit dem Exempel des Herrn Chriſti tröſten, denn der

Knecht wirds doch nicht beſſer haben, wie ſein Herr, und das dient uns dazu, daß wir uns auf keinen Menſchen, ja auf keine Creatur verlaſſen, ſondern auf unſern lieben Vater, Schöpfer, Erlöſer, Erhalter, der Glauben hält ewiglich.“ — Während die Freunde fern, ſind die Feinde nahe, V. 13. Sie reden Bosheit, nicht etwa: ſie verabreden ſich boshafte Plane gegen mich, ſondern wie die beiden folgenden V. zeigen, und ebenſo auch das letzte Gl. des unſrigen: ſie ſchäumen gegen mich boshafte Verläumdungen aus. In dem letzten Gl. nimmt man das דָּבָר beſſer in der Bed. des Sinnens, wie des Redens. Denn dann ſind That, Wort und Gedanke mit einander verbunden, und wir haben einen vollſtändigen Gegenſatz gegen den Dekalog, wo das Verbot der Verletzung des Nächſten von der That zum Worte (du ſollſt nicht falſches Zeugniß reden wider deinen Nächſten, dem hier das: ſie reden Bosheit, entſpricht), und von dem Worte zum Gedanken (laß dich nicht gelüſten) fortſchreitet.

Die Größe des Leidens allein reicht zur Begründung der Bitte der Knechte des Herrn um Hülfe noch nicht hin; es kommt auch darauf an, wie ſie ſich im Leiden betragen haben. Geduld, ſtille Ergebung iſt eine unerläßliche Bedingung der Erretung. In dem Maaße, als jeder ſich in leidenſchaftlicher Erregung ſelbſt zu helfen ſucht, durch Werke oder durch Worte (die letzteren werden hier beſonders hervorgehoben, weil die Feinde des S. beſonders durch Worte, durch falſche Anklagen, ihn zu verderben ſuchten), treibt er die göttliche Hülfe von ſich. Der S. ſchildert daher in V. 14—16 ſeine Geduld bei den Anfechtungen der Feinde, mit der er, auf Gott als auf den Richter ſeiner Sache harrend, jeder leidenſchaftlichen Vertheidigung, jedem Verſuche mit Gewalt ſein Recht vor denjenigen geltend zu machen, die für eine ruhige Darlegung deſſelben kein Ohr haben, die es nicht erkennen wollen, entſage.

V. 14. Und ich wie ein Tauber höre nicht, und

bin wie ein Stummer der seinen Mund nicht aufthut. V. 15. Und bin wie ein Mann der nicht höret, und der keine Widerrede in seinem Munde hat. V. 16. Denn auf dich, Herr, harre ich, du wirst antworten, Herr mein Gott. Jo. Arnd: „Solches ist an unserm Herrn Jesu Christo sonderlich im höchsten Grad erfüllt worden, da er in seiner heiligen Passion seinen Verläumdern, falschen Anklägern und Lästerern nichts geantwortet, sondern stille geschwiegen, wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, und wie ein Schaaf, das verstummet vor seinen Scheerern und seinen Mund nicht aufthut. (Vgl. Matth. 26, 62. 63. Joh. 19, 9.) Das müssen wir auch lernen practiciren: in Stillesetzn und Hoffnung ist eure Stärke, Jes. 30." Bei dem: wie ein Stummer, ist aus dem speciellen: ich höre, das allgemeine: ich verhalte mich, herauszunehmen. Es erläutert sich aus 1 Sam. 10, 27, wo es von Saul, da er von bösen Menschen verhöhnt wird, heißt: „und er war wie ein Schweigender." Luther hat mit seinem: ich aber muß seyn wie ein Tauber und nicht hören u. s. w. den rechten Sinn verfehlt. Nach ihm schildern V. 14 und 15 nicht die Geduld des S., sondern die Unverschämtheit seiner Feinde, die ihn nicht zu Worte kommen lassen. — V. 15. ist dem Inhalte nach von V. 14 nicht verschieden. Die scheinbare Tautologie rechtfertigt sich aus dem Bestreben des S., seine leidenschaftslose Stille, seine Abneigung gegen alle Selbsthülfe recht hervorzuheben. Dieß erscheint um so mehr an seiner Stelle, da wir hier eine indirecte Paränese vor uns haben. — V. 16 führt die Geduld des S. auf ihren Grund zurück: sie ist eine Tochter des Glaubens. Er antwortet nicht, weil er überzeugt ist, daß Gott antworten wird, dem er nicht vorgreifen darf. Die göttliche Antwort ist eine thatsächliche.

Nachdem d. S. seine Stille und Geduld auf seine Überzeugung, daß Gott ihm helfen werde, als auf ihren Grund zu-

rückgeführt hat, zeigt er, weshalb er auf Gott ſeine Hoffnung ſetzt, und zu ihm ſeine Zuflucht nimmt. Er fürchtet, daß ſonſt ſeine Feinde über ihn triumphiren werden, V. 17, und indem er zeigt, wie ſehr er Grund zu dieſer Befürchtung hat, wie nahe ihm der Untergang iſt, entwirft er in V. 18—21 ein neues Bild ſeiner Leiden.

V. 17—21. — V. 17. Denn ich ſpreche daß ſie ſich nicht über mich freuen, die beim Wanken meines Fußes ſich hoch rühmen wider mich. V. 18. Denn ich bin dem Leiden hingegeben, und mein Schmerz iſt vor mir beſtändig. V. 19. Denn meine Schuld muß ich bekennen, ich gräme mich wegen meiner Sünde. V. 20. Und meine Feinde leben und ſind mächtig, und viele ſind die mich unbillig haſſen. V. 21. Und die mir vergelten Böſes um Gutes feinden mich an, darum daß ich dem Guten nachtrachte. — Das אמרתי, V. 17, nicht: ich bete, ſondern: ich denke. Vor dem כּ iſt hinzuzudenken, es ſteht zu beſorgen, es iſt zu fürchten, oder etwas Ähnliches. Die zweite Vershälfte iſt ein relativer Satz, der nach hebräiſcher Weiſe nur loſe angehängt wird. Man kann entweder erkl.: die (ſchon jetzt) da mein Fuß wankt (Bezeichnung des Unglückes im Unterſchiede von dem gänzlichen Ruin) gegen mich ſtolziren, oder: die, wenn mein Fuß wankte (wenn ich gänzlich zu Falle käme), gegen mich ſtolziren würden. Für die erſtere Erkl. ſpricht die Parallelſt. Pſ. 35, 26, wo das Stolziren der Feinde nicht der Befürchtung, ſondern der traurigen Erfahrung angehört, und beſonders der folg. V., wo dem Wanken des Fußes das Hinken entſpricht. Die Feinde ſtolziren ſchon jetzt gegen den S., da er erſt zum Wanken gebracht iſt, wie werden ſie erſt triumphiren über ihn, wenn er völlig daniederliegt, und dazu iſt leider alle Ausſicht vorhanden, ſo daß er wohl Urſache hat zu Gott zu fliehen. — Der S. zeigt in V. 18, wie ſein gegenwärtiger Zuſtand ſeine Befürchtung des

Triumphes der Feinde rechtfertigt: er befindet sich in großem Elende. Das erste Gl. wörtlich: denn ich bin zum Hinken bereit. Das bereit kann nicht s. v. seyn als nahe, sondern muß s. v. seyn, als: zur Hand, hingegeben, zugesprochen. Denn das Hinken kann nicht den völligen Fall, sondern nur das Unglück bezeichnen, vgl. Ps. 35, 15, wo es von einem Zustande steht, in dem d. S. sich schon befindet, nicht den er fürchtet, und das Unglück war dem S. nicht nahe, sondern er war schon darin. Auch anderwärts, z. B. Hi. 12, 5, steht das נכון mit ל von bereits Vorhandenem. מכאוב der Schmerz nicht subjectiv, sondern objectiv, also vollkommen dem bildlichen Hinken entsprechend. Er ist vor mir beständig, s. v. a. er ist mein unzertrennlicher Begleiter, entsprechend dem: ich bin bereit. — Den Satz, daß er sich in großem Elende befinde, begründet v. S. in V. 19—21 durch die Aufzählung seiner Leiden. — Das denn in V. 19 bezieht sich nicht allein auf uns. V., sondern auf den ganzen Abschnitt V. 19—21 im Verhältniß zu V. 18. Das Leiden des S. besteht zuerst darin, daß er zur Erkenntniß seiner Sünden gelangt ist, und dieselben mit schwerem Kummer bereut. — Zu der Sündenqual kommen dann noch die Anfeindungen zahlreicher und mächtiger Feinde, um so empfindlicher, da der S. ihnen früher Gutes erwiesen. Das erste Gl. von V. 20 wörtlich: und meine Feinde, lebendig, sind stark. Das חיים kann nicht als Adj. zu איבי gezogen werden, denn dann müßte es den Art. haben. Es enthält einen ganzen Satz, s. v. a.: welche lebendig sind. Während d. S. sich in einem dem Tode gleichen Zustande befindet, lebendig todt ist, sind sie lebendig und kräftig. Das חיים steht gleich passend, mag man das עצמו auf die Qualität oder auf die Quantität der Feinde beziehen, sie sind stark an Zahl, in Übereinst. mit dem zweiten Gl., und die Conjectur חכם, umsonst, ist abzuweisen. Gewiß würde Niemand daran gedacht haben, dafür das schwierigere חיים zu setzen. Dem

Guten nachjagen iſt nicht etwa ſynonym mit Wohlthun. Es bezeichnet vielmehr ein eifriges ſittliches Streben im Allgemeinen. Doch hatte ſich dieß Streben des S. ſpeciell im Verhältniß zu ſeinen gegenwärtigen Feinden bethätigt. Vgl. Pſ. 35, 12. Die ſeltnere Form des Infin. רְדֹף iſt von den Maſorethen in die gewöhnliche verwandelt worden.

V. 22. Verlaß mich nicht, Herr, mein Gott ſey nicht ferne von mir. V. 23. Eile mir beizuſtehen, Herr, du mein Heil. Calvin: „In dieſem Schluſſe faßt er die ganze Summe ſeiner Wünſche und ſeines Gebetes kurz zuſammen: nämlich, daß Gott ihn, der von den Menſchen verlaſſen, und auf alle Weiſe auf das elendeſte geplagt ſey, aufrichten und aufnehmen möge.“ Der Schluß ſteht in abſichtlicher wörtlicher Beziehung auf Pſ. 22, 20. Zu dem: Herr mein Heil, vgl. das: „ſprich zu meiner Seele: ich bin dein Heil,“ in Pſ. 35, 3.

Pſalm 39.

Hart von den Böſen befeindet (vgl. V. 2 und V. 9) hat ſich der S. feſt vorgenommen, ſein Leid ſtill und geduldig zu ertragen, und ſich nicht durch Murren wider Gott zu verſündigen. Aber die Anfechtung überſteigt ſeine Kräfte, und ſprengt den Riegel, womit er ſeinen Mund verſchloſſen. Sein gepreßtes Herz macht ſich Luft, und er rechtet mit Gott, verlangt ungeduldig von ihm das Ende ſeines Lebens und ſeiner Leiden zu wiſſen, und wirft ihm die Kürze und Nichtigkeit des menſchlichen Daſeyns vor, V. 4—7. In Bezug auf dieſen Theil d. Pſ. gilt was Calvin bemerkt: „Es iſt wohl zu beachten, daß David in dieſem Pſ. nicht etwa ſeine Tugend verkündet, daß er Wünſche nach der Regel der Frömmigkeit gebildet zu Gott emporgeſandt habe, ſondern daß er vielmehr ſich der Schwachheit anklagt,

die ihn verleitet, in übermäßigem Schmerze aufzubrauſen und mit Gott zu rechten. Er ſtellt uns in ſeiner Perſon einen Spiegel der menſchlichen Schwäche vor Augen, damit wir durch die Gefahr gewarnt, lernen ſorgſam unter den Schatten der Flügel Gottes zu fliehen.“ — Aber bald erhebt ſich der S. von ſeinem Falle, V. 8—14. Der Glaube, der ſich in die innerſten Tiefen ſeiner Seele zurückgezogen hatte, bricht hervor, da er ſeinen Feind, den verzweifelnden Unmuth, ſo triumphiren ſieht, und wirft ihn mit gewaltiger Hand nieder. Er legt dem S. das große Wort: „und nun, worauf harre ich, Herr? meine Hoffnung ſteht auf dich,“ in Herz und Mund, und nun wird es ihm leicht, allem Murren und Rechten zu entſagen. An die Stelle deſſelben tritt die wehmüthige, aber gelaſſene und ergebene Bitte an den Herrn, daß er doch ihn, der durch das Leiden, in dem er freilich die gerechte Strafe ſeiner Sünde erkennen müſſe, tief gebeugt ſey, erretten, ihm vor dem Ende ſeines ſo kurzen Daſeyns einige Erholung gewähren möge.

Der Pſ. zerfällt hienach in zwei Theile. Den Inhalt des erſten führt der S. hiſtoriſch an. Er wählt die Situation eines ſolchen, der ſo eben die Anfechtung überwindet, ſchildert zuerſt in V. 2—7 was bisher in ihm vorgegangen, und legt dann in V. 8—14 dar, was jetzt in ihm vorgeht. Die Hauptmaſſe beſteht aus ſieben Verſen. Der Eingang enthält eine doppelte Dreizahl von V. Nimmt man die Überſchrift hinzu, ſo vollendet er ſich ebenfalls in der Siebenzahl.

Amyraldus ſchon hebt die auffallende Verſchiedenheit hervor zwiſchen dieſem Pſ. und ſolchen wie Pſ. 37, und ſucht ſie auf ihren Grund zurückzuführen. Den 37ſten Pſ., bemerkt er, habe David geſchrieben, da er mit ruhigem Gemüthe die Sache, wie ſie an ſich iſt, ins Auge faßte. Dieſen Pſ. dagegen habe er in heftiger Verfolgung und ſchwerer Anfechtung geſchrieben. So ſey denn jenet einfach, leicht, ausgearbeitet, bei dieſem dagegen

finden sich diese Eigenschaften nicht, und indem er uns die wechselnden und mit einander kämpfenden Gedanken des S. vor Augen lege, ziehe er das Gemüth des Lesers hier und dorthin, und die tiefe Bewegung der Seele, aus der er hervorgegangen, mache das Verständniß schwierig.

Es ist nicht zu übersehen, daß der Ps. zum Theil einen speciell alttestamentlichen Charakter trägt. Bei noch nicht eröffneter klarer Aussicht in ein jenseitiges Daseyn mußte ein langwieriges Leiden weit tiefer zu Herzen gehen. Wird der Mensch leben, wenn er gestorben? — spricht Hiob, zu dessen Reden unser Ps. den Keim enthält, — alle Tage meines Kriegsdienstes wollte ich harren, bis käme meine Ablösung. Mit jedem in Kummer dahinschwindenden Tage des kurzen Daseyns wurde der Spielraum für Gottes vergeltende Gerechtigkeit und für seine Gnade vermehrt, und wenn die Kräfte Leibes und der Seele zu schwinden begannen, so lag der trostlose Gedanke sehr nahe, daß man nimmer werde des Segens theilhaftig werden, den Gott dem Seinem verheißen, lag es sehr nahe, an ihm irre zu werden und zu verzweifeln. Dieser speciell alttest. Charakter des Ps. aber, weit entfernt, dem Ps. seine erbauliche Bedeutung für uns zu rauben, dient vielmehr dazu, dieselbe zu verstärken. Das: meine Hoffnung steht auf dich, was d. S. auch unter solchen Umständen, wo es wider alle Vernunft war, zu hoffen, sprach, dient uns zur tiefen Beschämung, die wir im Angesichte der über alle Maaßen großen Herrlichkeit doch so leicht in der Trübsal, die zeitlich und leicht ist, verzagen, und je mehr er gehofft hat, da nichts zu hoffen war, desto leichter kann sich an dem Lichte seiner Hoffnung die unsrige entzünden.

Die Überschrift lautet: dem Sangmeister, Jedithun, ein feines Lied von David. Jeduthun, von יָדָה, laudatio, mit der Endung für Nom. propr. ן, vgl. über Bileam S. 98, oder Jedithun, wie er hier und Ps. 77, 1. 1 Chron. 16, 38.

Neh. 11, 17 genannt wird, um den doppelten dunklen Laut zu vermeiden, wird in 1 Chron. 16, 41. 42. 25, 1. 3. 2 Chron. 5, 12 als einer der Vorſteher der heiligen Muſik in Davids Zeit genannt. Daß hier nach dem allgemeinen: dem Sangmeiſter, womit ſich die Überſchriften meiſt begnügen, vergl. zu Pſ. 4, 1, noch das ſpecielle: dem Jeduthun, folgt, hat gewiß keinen practiſchen Zweck, ſondern iſt aus der Abſicht Davids (daß von dieſem die Überſchrift herrührt, zeigt eben das: dem Jeduthun, ſo gewiß als Jeduthun Davids Zeitgenoſſe war) zu erklären, Jeduthun zu ehren und ſeinen Namen auf die Nachwelt zu bringen, wie denn die Überſchriften nichts enthalten, was nur augenblickliche Bedeutung hatte. Mehrere wollen mit Berufung auf das על ידותון in Pſ. 62, 1. 77, 1 erklären: dem Muſikmeiſter der Jeduthuniter; Jeduthun ſoll nicht das Individuum, ſondern das Jeduthuniſche Muſikchor ſeyn. Allein das נצח wird nie mit ל, immer mit על conſtruirt; das ל dient in den Überſchriften nur zur Bezeichnung des Verf. und des Sangmeiſters, und eben deshalb hätte hier zur Vermeidung der Zweideutigkeit das על ſtehen müſſen, auch wenn die Verbindung des נצח mit ל ſonſt vorkäme; genau analog dem למנצח לידיתון nach unſerer Erkl. iſt das לעבר יהוה לדוד, von dem Knechte des Herrn, David, in Pſ. 18, 1. 36, 1. Noch willkührlicher iſt die Erkl. von Geſenius: auf einem Inſtrumente, oder nach einer Melodie, die von Jeduthun erfunden worden.

V. 2. Ich ſprach, ich will meine Wege bewahren, daß ich nicht ſündige mit meiner Zunge, ich will meinem Munde bewahren den Zaum, da noch der Böſe vor mir iſt. Calvin: „Er wußte, wie vielfache Liſten Satan anzuwenden pflegt; er ſah daher hierhin und dorthin, und ſtellte überall eine Wache auf, damit nicht die Verſuchung, ſich von der Rechten oder der Linken einſchleichend, in ſeine Seele dringe,

Die Zugänge waren also von allen Seiten verschlossen, wenn nicht durch die große Bitterkeit des Schmerzes seine Standhaftigkeit gewaltsam durchbrochen worden wäre." Zu dem: ich sprach, Venema: d. i. „ich nahm mir fest vor, und schrieb mir selbst dieß Gesetz." Die Wege sind der ganze Inbegriff der Handlungen, in deren Kreis auch die Reden gehören, die Zunge dasjenige, womit die Versündigung in diesem speciellen Falle begangen werden konnte. Worin das Sündigen mit der Zunge bestehe, zeigen V. 5 ff., wo der S., durch die Heftigkeit des Schmerzes getrieben, wirklich gegen seinen Vorsatz in diese Sünde verfällt. Nicht, wie Einige, in unzeitiger Vergleichung von Ps. 37, 1. 38, 14. 15 meinen, in einem heftigen Ausbruche des Zornes gegen die Feinde, sondern in einem ungeduldigen und unehrerbietigen Murren gegen Gott, einem Rechten mit ihm, Äußerung des Zweifels an seiner Gerechtigkeit und Gnade. Genau parallel sind also die St. Hi. 1, 22: „bei alle dem sündigte Hiob nicht, und sprach nichts Thörichtes gegen Gott," und 2, 10: „bei alle dem sündigte Hiob nicht mit seinen Lippen." Dem Munde den Zaum bewahren s. v. a. ihn sorgfältig im Zaume halten. In den Worten: da der Böse noch vor mir ist, soll der S. nach Mehreren den Vorsatz aussprechen, sich vor ungeziemenden Reden besonders in Gegenwart seiner Feinde zu hüten, um ihnen nicht den doppelten Triumph zu lassen, daß sie ihn in Verzweiflung erblicken und ihn wegen seines Unglücks verspotten könnten, und daß sie ihn gegen seinen Gott sündigen sähen. Diese Erkl. ist aber schon deßhalb verwerflich, weil sie das noch gar nicht beachtet, was daher auch von denjenigen, die dieser Erkl. folgen, in der Übers. meist gradezu ausgelassen wird. Und dann sieht man ja gar nicht ein, wie die Rücksicht gegen die Feinde dem S. ein Grund sein konnte, das Murren wider Gott und das Rechten mit ihm ganz zu unterlassen, wovon hier doch offenbar die Rede. Denn wozu brauchte er es in ihrer Ge-

genwart zu thun? Haben wir uns doch auch V. 4 ff., wo d. S. ſich zu dieſem Murren fortreißen läßt, gewiß die Feinde nicht als gegenwärtig zu denken. Das Richtige iſt vielmehr, daß die Worte auf dasjenige hinweiſen, was den S. zum Sündigen mit ſeiner Zunge verleiten konnte, was ihm hart mit der Verſuchung dazu zuſetzte. Der Böſe, von dem es in Pſ. 37, 2 heißt: „wie Gras werden ſie ſchnell abgehauen, und wie grünes Kraut verwelken ſie," war noch immer vor ihm, während nach ſeiner Meinung das: „er ſchwand und ſiehe, er war nicht mehr, ich ſuchte ihn und er ward nicht gefunden," Pſ. 37, 36, längſt hätte in Erfüllung gehen ſollen. Der Böſe iſt nach der Natur der Sache und nach V. 9, wo d. S. bittet: „mache mich nicht zur Schmach des Thoren," zugleich als der Feind des S. zu denken, ſo daß mit ſeiner fortdauernden Exiſtenz das Elend des S. zuſammenhängt. Den beſten Commentar zu dem: „da der Böſe noch vor mir iſt," bilden Davids Verhältniſſe in der Sauliſchen Zeit, die hier um ſo mehr in Betracht kommen, da in keiner andern David zu dem noch ſo viele Veranlaſſung hatte. Gewiß hat damals David Kämpfe, wie der hier geſchilderte, viele beſtanden.

V. 3. Ich verſtummte und war ſtill, ich ſchwieg — nicht zum Guten, und mein Schmerz ward aufgeregt. Der S. ſagt, er habe ſeinen im Vor. dargelegten Vorſatz zwar ausgeführt, aber er ſey damit übel abgelaufen. Das hartnäckige und erzwungene Schweigen habe, weit entfernt, gute Folgen zu haben, vielmehr den Schmerz zur furchtbaren Höhe geſteigert. In Krankheiten der Seele nicht weniger, wie des Leibes dient, was die nothwendige Criſis hindert, nur dazu, das Übel zu vermehren. Bei der Gemüthsverfaſſung, in der d. S. ſich befand, war das Sündigen mit der Zunge für ihn beſſer, als das doch nur erzwungene und geſetzliche Schweigen, er konnte nur durch den Fall zum Aufſtehen, nur durch das ſündige Reden zu einem würdigen, evangeliſchen Schweigen ge-

langen. Über den Ausſ. דוֹמִיָּה, eig. ich verſtummte ein Schweigen, ſ. v. a. ich verſtummte ganz und gar, vgl. Ew. 281 a. Jes. 23, 10 entſpricht dem hinzugeſetzten דוֹמִיָּה das: nicht öffn' ich den Mund. Die unerfreulichen Folgen des Schweigens werden zuerſt negativ ausgedrückt, מִטּוֹב, vom Guten fern, ohne daß dieß eine gute Wirkung gehabt hätte, dann poſitiv: und mein Schmerz empörte ſich, das נֶעְכַּר erregt, aufgeregt werden. Das מִטּוֹב hat mannigfache falſche Erkl. erleiden müſſen. Die verbreitetſte iſt die, nach der das: vom Guten, Abkürzung aus dem: vom Guten bis zum Böſen in Gen. 31, 24. 29. 2 Sam. 13, 22 ſein ſoll, ſ. v. a. ich ſchwieg von Allem. Allein eine ſolche Abkürzung kann um ſo weniger angenommen werden, da dieſe Redensart, wie ihr Vorkommen an jenen einzigen Stellen zeigt, keine vulgäre war. Das Schweigen des S. kann ſich nur auf das Böſe beziehen, und das vom Guten bis zum Böſen wäre unpaſſend. An den angef. St. ſteht wohl: nicht reden, aber nicht ſchweigen vom Guten bis zum Böſen. Anders: ich ſchwieg vom Glücke, es nicht ungeſtüm und laut fordernd, entſagte mit Reſignation meinen Anſprüchen an daſſelbe. Allein dieſer unpaſſende Sinn iſt nicht einmal ſprachlich zuläſſig: das מִן nach den Verb. des Schweigens bezeichnet nie die Sache, von der geſchwiegen wird. Noch Andere: ich ſchwieg vom Guten fern, obgleich mein Leiden mich mit Gewalt zur lauten Klage aufforderte. Allein das bono orbus iſt matt und im Zuſammenhange nicht paſſend.

V. 4. Warm ward mir das Herz im Buſen, bei meinem Nachſinnen entbrannte Feuer, ich redete mit meiner Zunge. Zu den beiden erſten Gl. vgl. Jerem. 20, 9, wo es von dem Hohne, und der Feindſchaft der Welt (nicht, wie Mehrere, von dem Drange der Begeiſterung) heißt: „und es war in meinem Herzen wie brennendes Feuer, verſchloſſen in meinen Gebeinen, ich war müde, es zu ertragen, und vermag es nicht.“

Gegenſtand des Nachſinnens ſind die Leiden, die der S. von dem Böſen zu erdulden. Das: mit meiner Zunge, bezieht ſich auf V. 2: ich redete mit meiner Zunge, der ich Schweigen auferlegt. Damit fällt von ſelbſt die Bemerkung Köſter's, wenn ſehe aus unſ. St., in der das Reden mit der Zunge ein aus tiefer Gemüthsbewegung hervorgehendes affektvolles Reden ſey, deutlich was unter dem Zungenreden des N. T. zu verſtehen. Unſere Worte verhalten ſich genau ſo zu V. 2, wie das: „Darnach öffnete Hiob ſeinen Mund und verfluchte ſeinen Tag," in Hi. 3, 1 zu 2, 10 und 1, 22. — Der S. theilt jetzt, in V. 5—7, die als mit Anführungszeichen verſehen zu denken ſind, die Worte mit, die er ſprach, da er mit ſeiner Zunge ſündigte.

V. 5. „Thue mir kund, Herr, mein Ende und wann meiner Tage Ziel kommen wird, wiſſen will ich wann ich aufhöre. V. 6. Siehe gleich Handbreiten gabſt du meine Tage und mein Leben iſt wie Nichtſeyn vor dir, nur zu eitel Nichtigkeit ward jeder Menſch verordnet. Selah. V. 7. Nur wie ein Schemen wandelt der Mann, nur umſonſt lärmen ſie, er ſammelt und weiß nicht wer es kriegen wird." — Der S. fordert in V. 5 den Herrn unumwunden auf, ihm kund zu thun, wann ſeine Leiden, und was nach ſeiner Meinung damit zuſammenfällt, ſein Leben, zu Ende ſeyn werde, und beklagt ſich eben damit als über eine bittere Härte und grauſame Ungerechtigkeit, daß es noch nicht zu Ende ſey. An dieſe Klage über die Größe und Schwere ſeiner außerordentlichen Leiden, die ihm den Tod als ein Glück, ſeine Verzögerung als eine Härte erſcheinen laſſen, ſchließt ſich dann ſehr paſſend in V. 6 und 7 die Klage über die Kürze und Nichtigkeit des Menſchenlebens überhaupt. In der Verbindung mit dieſer erhält die Klage unſeres V. erſt ihre rechte Stärke. Es iſt ſchrecklich, wenn dem armen Menſchen ſein kurzes und flüchtiges Daſeyn, das an ſich ſchon Strafe genug

für seine Sünden ist, noch so verbittert wird, daß er sein Ende ersehnen muß. Dasselbe Verlangen nach dem Tode, unter der Voraussetzung, daß erst mit ihm das Leiden enden werde und in Verzweiflung an der Rückkehr des Heiles, spricht Hiob mehrfach aus, z. B. in C. 6, 7 ff.: „Ach daß doch käme meine Bitte und Gott meine Hoffnung gäbe. Möchte Gott mich nur zermalmen, lösen seine Hand und mich vernichten. — — Was ist meine Kraft, daß ich harren, und was mein Ende, daß ich mich gedulden soll? Ist Kraft der Steine meine Kraft, ist mein Fleisch von Erz?" Ebenso klagt Hiob auch häufig über das Mißverhältniß der Schwere der Leiden zu der Kürze des Menschenlebens, vgl. z. B. C. 7, 7: „Gedenke doch, daß ein Hauch mein Leben, nicht wird mein Auge ferner Gutes schauen." C. 14, 1 ff.: „Der Mensch vom Weibe geboren, lebt eine kurze Zeit und ist satt der Unruhe. Wie eine Blume geht er auf und wird abgeschnitten, und flehet wie ein Schatten und stehet nicht. Und über einen *solchen* öffnest du deine Augen und mich ziehest du vor dein Gericht! — — Wenn seine Tage bestimmt sind, die Zahl seiner Monden bei dir, wenn du sein Gesetz ihm gabst, das er nicht überschreitet: so blicke hinweg von ihm, daß er *aufhöre*, damit er sich freue wie ein Lohnarbeiter seines Tages." 16, 22: „denn die wenigen Jahre vergehen, und einen Weg sonder Rückkehr gehe ich." Aus diesen Parallelst. erhält das Verhältniß von V. 6 und 7 zu *unserem* V. sein Licht. Unter dem *Ende* kann entweder das Ende des *Lebens* oder das Ende der *Leiden* verstanden werden. Daß beides dem D. in eins zusammenfällt, daß er, an dem Heile des Herrn verzweifelnd, das Ende der *Leiden* nur mit dem Ende des *Lebens* erwartet, zeigt das zweite Glied, wörtlich: und die Ausdehnung meiner Tage was sie, s. wie es sich damit verhält, welchen Umfang sie hat. Daß aber zunächst an das Ende der *Leiden* zu denken sey, dafür spricht die schon angef. Parallelst. Hi. 6, 11. Auch in dem letzten

Gl., wörtl.: wiſſen will ich, was ich aufhörend, ſ. was es mit meinem Aufhören für eine Bewandtniß hat, wann daſſelbe endlich eintreten wird, — gradezu wann heißt das מָתַי nie, auch iſt es hier nach dem vorherg. אֵדְעָה מָה zu erklären — fragt der S. nicht, wann er aufhören werde, zu exiſtiren, ſondern, wie beſonders die Vergl. der Parallelſt. Hi. 14, 6 zeigt, wann er aufhören werde zu leiden, welches Object des Aufhörens ſich leicht aus dem Zuſammenhange ergänzt. Nach dem Ende ſeiner Tage fragt er in der Mitte nur deshalb, um das Ende ſeiner Leiden zu erfahren, das ach! nicht eher eintreten wird, und auf dieſen Zweck ſeiner Frage wird durch den Anfang und den Schluß hingewieſen. Das חָדֵל kommt nie in Bezug auf die Exiſtenz, immer in Bezug auf einen einzelnen Zuſtand innerhalb des Daſeyns vor. Der richtige Sinn unſ. V. iſt von den Ausl. meiſt verfehlt worden, wozu die in der Sache liegende Veranlaſſung die iſt, daß der S., gehemmt durch einen Reſt der Ehrerbietung, mit der Sprache nicht recht heraus will, den Zügel, den er nach V. 2 ſeinem Munde anlegt, nicht völlig ſchießen läßt, ſondern ihn nur nachläſſiger handhabt. Der Canon für die Prüfung der Erklärungen iſt der, daß die Rede, nach dem Verhältniß zu V. 2 auf der einen — der S. thut hier, was er ſich in V. 2 vorgenommen, nicht zu thun, er ſündigt mit ſeiner Zunge —, und zu V. 10 auf der andern Seite — der S. verſtummt dort ſtill und ergeben, ſo kann alſo ſein Reden nur ein ſolches der murrenden Ungeduld ſeyn — nothwendig ein ſündiges Element enthalten muß. Nach dieſem Canon nun erſcheint die gangbare Erkl., nach welcher der S. Gott um rechte Erkenntniß ſeiner Hinfälligkeit bitten ſoll, damit er auf ihn allein ſeine Hoffnung ſetze, oder auch mit völliger Verlaſſung des altteſtamentlichen Gebietes, damit er, das Zeitliche mit ſeinen Leiden und Freuden verachtend, nur dem Ewigen nachtrachte: „laß mich, Herr, bedenken mein Ende, und welches meiner Tage Maaß, erkenn' ich doch, wie hinfällig ich

bin," als durchaus verwerflich. Zudem hat, wer ſich in ſchwerem Leiden befindet, an nichts weniger Mangel, als an Erkenntniß der menſchlichen Hinfälligkeit, und es bedarf für ihn keiner beſonderen göttlichen Belehrung um ſie zu gewinnen. Der V. ſpricht ſie gleich im folg. V. auf eigne Hand ſo ſtark aus, wie nur irgend möglich. Man leſe nur das Buch Hiob, überall wird man an dieſer Erkenntniß Überfluß finden. In keinem Gebet der leidenden Frommen in den Pſ. wird man eine ähnliche Bitte nachweiſen können. Endlich iſt dieſe Erkl. auch mit den Worten unverträglich. Sie ſubſtituirt willkührlich dem: lehre mich, ihr: laß mich bedenken, und gibt das חדל, was nur aufhören heißt, durch hinfällig wieder. — Der inbrünſtigen Klage über die Schwere der außerordentlichen Leiden folgt nun die über die Kürze und Nichtigkeit des menſchlichen Daſeyns überhaupt, die, auf altteſtamentlichem Standpunkt vollkommen begründet, wenn man ſich einmal aus dem Gebiete der ſtillen Ergebung in das des Rechnens und Rechtens mit Gott begeben wollte, bei den Frommen durch den Glauben zurückgedrängt und niedergehalten wurde, von deſſen Herrſchaft d. V. ſich hier für einen Augenblick emancipirt, um nachher deſto unbedingter zu ihr zurückzukehren. Dieſer Glaube war unter dem A. T. ein blinder im guten Sinne. Wäre das Ende dieſes armen Lebens das Ende der Wege Gottes mit den Seinen, denen er ſo viele Verſicherungen ſeiner zärtlichen Liebe gegeben, ſo ließe ſich die Kürze deſſelben ſchon an ſich nicht rechtfertigen, und am wenigſten im Zuſammenhange mit den ſchweren Leiden, wodurch daſſelbe verbittert wird. Es iſt das ſtärkſte Zeugniß für die Lebendigkeit und Tiefe des Glaubens unter dem A. B., daß er an dieſem Anſtoß nicht zu Schanden geworden iſt. Wer ſich bemüht, die wahre Sachlage in dieſer Beziehung zu entſtellen oder zu verdecken, mehrt nicht die erbauliche Kraft des A. T., ſondern vermindert ſie. Das erſte Gl. von V. 6 wörtlich: ſiehe Spannen haſt du gege-

den meine Tage, du hast sie zu Spannen, mein Leben nur spannenlang gemacht. Das טפחות ist ebenso wie das ימי Acc. regiert von dem Verb., und an eine adverbiale Bed. ist nicht zu denken. Das אין heißt nie nichts, immer vielmehr Nichtseyn. Das חלד eig. Dauer, dann Leben, mein Leben, das von der Dauer den Namen hat, wie lucus a non lucendo, ist dem Nichtseyn gleich. Vgl. zu Ps. 17, 14. Das: vor dir, ist nicht mit Mehreren in unzeitiger Vergleichung von Ps. 90, 5: tausend Jahre sind vor dir wie ein Tag, zu erkl.: im Vergleich mit dir, sondern es hebt hervor, was im Zusammenhange nöthig, daß von Gott die Bestimmung ausgegangen, s. v. a. unter deiner Leitung und durch deine Anordnung, der du also wohl Mitleid haben solltest mit dem von dir also ausgestatteten Menschen, ihm nicht die kurze ihm zugemessene Frist noch durch schwere Leiden verbittern. Dem: du gabst, im ersten, und dem: vor dir, im zweiten Gl. entspricht im dritten das נצב, constitutus est. Dieß ist für den Sinn nothwendig. Denn es kommt hier nicht auf das bloße Seyn, sondern auf das (von Gott) Gemachtseyn an. Das: jeder Mensch, der da feststehet, s. v. a. der festgegründete und glückliche, paßt nicht, da hier und auch in V. 10 offenbar von dem menschlichen Loose im Allgemeinen die Rede ist. Der S. will grade sagen, daß alle Menschen ohne Ausnahme nur ein All der Eitelkeit sind. Das Selah, was hier und ebenso in V. 12 nach Darlegung der Nichtigkeit des Erdenlebens steht, soll Zeit geben, daß man diesem tief wehmüthigen Gedanken nachhänge, vielleicht auch gleichsam Gott Zeit geben, daß er diesen Schmerzensruf zu Herzen nehme. — Das בצלם, V. 7, eig. im Bilde, s. als Bild. Das Bild kommt insofern in Betracht, als es keine Realität, keine Kraft, kein Leben in sich hat, sondern nur den Schein dess. trägt. Anderwärts kommt in gleichem Zusammenhange der Schatten vor, z. B. Ps. 144, 4: „der Mensch gleicht der Eitelkeit, seine Tage sind wie ein flüchtiger

Schatten.“ Das הֲמוֹן lärmen, bezeichnet das unruhige Streben und Treiben der Menſchen. Das Suff. in הֲמוֹנָם bezieht ſich auf das Geſammelte.

Des S. Stimmung nimmt nun plötzlich eine andere Wendung: es tritt auf einmal ein neuer David auf, und es zeigt ſich, daß der Satz: der Streit unter Liebenden erneuert die Liebe, auch für die höhere Liebe Wahrheit hat.

V. 8—14. — V. 8. Und nun worauf harre ich Herr? ich hoffe auf dich. V. 9. Von allen meinen Sünden errette mich, laß mich nicht dem Thoren ein Spott werden. V. 10. Ich verſtumme, thue den Mund nicht auf, denn du haſt's gethan. — V. 11. Entferne von mir deine Plage, durch das Streiten deiner Hand bin ich erſchöpft. V. 12. Wenn du einen züchtigeſt mit Strafen ob der Miſſethat, ſo verzehreſt du wie von Motten was er liebet, nur Eitelkeit ſind alle Menſchen. Selah. V. 13. Höre mein Gebet, Herr, und vernimm mein Schreien, zu meinen Thränen nicht ſchweige, denn ein Fremdling bin ich bei dir, ein Pilgrim wie alle meine Väter. V. 14. Laß ab von mir daß ich mich erquicke, ehe denn ich hinfahre und nicht mehr bin. — Das nun, V. 8, zieht wie in Pſ. 2, 10 die Folge aus dem Vorherg. Gewöhnlich wird erkl.: da alles Irdiſche flüchtig und vergänglich iſt. Man muß aber vielmehr erkl.: da du dich ſo hart zeigſt. Denn Gottes Härte war es, worüber ſich d. S. in V. 5—7 beklagt hatte, der Vergänglichkeit des Lebens hatte er nur gedacht, inſofern ſie von dieſer Härte Zeugniß ablegte. Das: worauf harre ich, Herr, ruht auf der Vorausſetzung, daß der Menſch nicht exiſtiren kann, ohne einen Gegenſtand der Hoffnung. Die Antwort: meine Hoffnung ſtehet auf dir, kommt nach dem Vorherg. völlig unerwartet. Daß der S. ſich nun doch dem Gotte, über deſſen Härte er ſo eben geklagt, in die Arme wirft,

iſt ein Wunder, das jeder natürlichen Erklärung ſpottet. — Von ſeinen Sünden wird der S. errettet, V. 9, indem Gott ihre Folgen und Strafen, die Anfeindungen der Böſen beſeitigt. Gegenſtand der Verhöhnung des Thoren würde der S. werden, wenn Gott ihn durch ihn zu Grunde richten ließe. Dieſe Worte, ebenſo wie das „da der Böſe noch vor mir iſt," in V. 2, zeigen deutlich, daß das äußere Leid des S., ſeine „Plage" in V. 11, nicht, wie Einige angenommen, in Krankheit, von der im ganzen Pſ. keine Spur vorkommt, ſondern vielmehr in feindlicher Bedrängung durch Gottloſe beſtand. — Zu V. 10 bemerkt J. H. Michaelis treffend, wie oben von einem geſetzlichen und erzwungenen, ſo ſey hier von einem ruhigen und evangeliſchen Stillſchweigen die Rede. Da im Folg. der S. noch weiter redet, ſo kann das Verſtummen nur das Verſtummen in einer beſtimmten Beziehung, der in V. 2 und 4 näher bezeichneten, ſeyn, wonach es nicht auf das Reden gegen die Feinde, ſondern auf das Reden gegen Gott geht. Statt des: du haſt es gethan, ſ. v. a. du mein Gott, der du die Deinen zärtlich liebſt, haſt dieß Leid über mich verhängt, das alſo mir nicht zum Verderben, ſondern nur zum Heile gereichen kann, Luther u. A. fälſchlich: du wirſt es wohl machen. Vgl. 2 Sam. 16, 10. — Über נגע, V. 11, vgl. zu Pſ. 38, 12. — V. 12. Was der S. in der zweiten Hälfte des vor. V. von ſich geſagt hatte, veranlaßt ihn hier zu einer wehmüthigen Betrachtung über das menſchliche Loos im Allgemeinen, deſſen trauriges Beiſpiel an ihm zu ſchauen war. Durch die klagende Darlegung dieſes kläglichen Looſes hofft er Gott, unter deſſen Hand er ſich demüthigt, zum Mitleid zu bewegen. Das תוכחות bezeichnet eigentlich nur die Zurechtweiſung mit Worten, und ſteht von Strafen nur inſofern als ſie ein sermo realis, eine factiſche Anklage und Zurechtweiſung ſind. Das ומסית, eig. du machſt zerfließen, Hiph. von מוג. Da die Motte in der Schrift immer Bild des Ver-

nichtens, nie Bild des Vergehens iſt (ſchon Nolde in der conc. part. bemerkt: tinea semper agens), ſo darf man das: wie die Motte, nicht erkl.: als ob es eine Motte wäre, ſondern nur: wie die Motte zerfließen macht, oder zu Grunde richtet. Das חמוד iſt überall eigentliches Part. Pa., das Begehrte, Geliebte, ſ. v. a. Alles, woran er ſeine Freude und ſein Wohlgefallen hat, und man darf nicht erkl. ſeine Schöne, oder ſein Herrliches. Jo. Arnd: „Gleich wie die Motten ein wollen Tuch freſſen, ja das allerſchönſte Kleid verderben, daß es nirgend mehr nütze zu iſt, obs zuvor noch ſo ſchön geweſen: alſo iſt's nun mit des Menſchen ſchönen Geſtalt (zu enge Auffaſſung des חמודו) auch: wenn die Hand des Allmächtigen einen drücket, und Gott einen ein wenig verläßt, ſo wird ein Menſch von der Seelenangſt und Traurigkeit in wenig Tagen ſo ungeſtalt, daß ihn niemand kennet, wie an dem Exempel Hiobs zu ſehen, da ſeine Freunde kamen ihn zu beſuchen in ſeinem Kreuz, kannten ſie ihn nicht, und fingen an zu weinen, und konnten in ſieben Tagen nicht mit ihm reden, denn ſie ſahen, daß ſein Schmerz ſehr groß war.“ — In V. 13 zuerſt die Bitte, dann die Begründung derſ. Zu dem: zu meinen Thränen nicht ſchweige, Jo. Arnd: „Das iſt die Art der Thränen, wenn man jemand ſiehet oder höret kläglich weinen, ſo kann man nicht wohl dazu ſtille ſchweigen, wie der Herr Chriſtus ſagt zu der Wittwe zu Nain: weine nicht, und zu Maria Magdalenen: Weib was weineſt du? Das lehrt uns die Natur. Kann nun ein Menſch nicht wohl ſtilleſchweigen über jemandes Thränen, wie viel weniger Gott der Herr. Darum ſagt der 56ſte Pſalm: Gott zählet der Gläubigen Thränen, und daher ſpricht Gott Jeſ. 25, er wolle alle unſers Thränen von unſern Augen abwiſchen.“ Begründet wird die Bitte durch die Hinweiſung auf die Ohnmacht und Hülfloſigkeit des S., der, nicht weniger, wie alle ſeine Väter, nichts hat, als was der Herr ihm gewährt, ganz von ſeiner Barmherzigkeit abhängig iſt, und vergehen muß,

wenn er sie ihm versagt. Ein Fremdling und Pilgrim (eig. Einlieger, Beisasse, ein solcher, der auf dem Eigenthum eines Andern wohnt) hat nichts Eigenes, er ist ganz von der Güte derjenigen abhängig, bei denen er lebt, ist überall nur aufs Bitten gewiesen. Wie die Stammväter des Volkes Fremdlinge und Pilgrime bei den Cananitern waren, vgl. Gen. 23, 4, wo Abraham zu den Hethitern: „ein Fremdling und Pilgrim bin ich bei euch, gebt mir eine Grabesbesitzung," so waren nach Einnahme des Landes alle Israeliten Fremdlinge und Pilgrime bei dem Herrn, vgl. Levit. 25, 23: „denn das Land soll nicht für immer verkauft werden, denn mein ist das Land, denn Fremdlinge und Beisassen seyd ihr bei mir." Sie hatten nichts an sich und für sich, sie waren ganz an ihren Grundherrn und Patron gewiesen. In merkwürdiger Übereinstimmung mit uns. V. sagt David in 1 Chron. 29, 15: „denn Fremdlinge sind wir vor dir und Beisassen wie alle unsere Väter, wie der Schatten sind alle unsere Tage auf der Erde, und nicht ist Hoffnung." Diese Übereinstimmung gibt einen bedeutenden Beweis ab für die Davidische Abfassung uns. Ps., und für die Ächtheit der Überschriften überhaupt. Dieser Beweis kann nicht durch die Annahme beseitigt werden, daß der Ausspruch in der Chronik aus uns. St. entnommen sey. Denn er trägt dort durchaus den Character der Selbstständigkeit. Während hier die Hinweisung auf die Israelitische Nichtigkeit der Bitte um die göttliche Hülfe zur Grundlage dient, tritt sie dort dem Wahne entgegen, daß man Gott etwas geben, um ihn sich ein Verdienst erwerben könne. Das: wie alle meine Väter, bezeichnet das Verhältniß des S. als ein nicht individuelles, sondern allgemeines, nationales, vgl. 1 Kön. 19, 4, und daher unabänderliches. — Das erste Gl. von V. 14 wörtlich: lasse sehen von mir weg, damit ich aufheitere, s. v. a. wende dein zürnendes Antlitz von mir ab, damit mein betrübtes sich aufheitere. Man hat keinen Grund, das Hiph. von נבט (die Form hier

von שעע entlehnt) und von בלג hier in intranſit. Bed. zu nehmen. Vielmehr iſt bei dem השע das: dein Antlitz, und bei dem אבליגה das: mein Antlitz, zu ergänzen. Alle Worte dieſes Schlußverſes kommen an zerſtreuten Stellen in dem Buche Hiob vor, zum ſicheren Beweiſe, daß der Verf. deſſelben unſeren Pſ. gekannt hat. Vgl. 7, 19: „wie lange willſt du nicht wegſehen von mir.“ 14, 6: „Sieh hinweg von ihm.“ 10, 20: „damit ich aufheitere,“ 21: „ehe ich hinfahre.“ 7, 8 und 21: „und nicht mehr bin.“

Pſalm 40.

Der S. verkündet, daß der Herr ihm eine herrliche Errettung, und dadurch Vielen Stärkung des Glaubens gewährt, V. 2—4, und preiſt zunächſt auf Grund dieſer Erfahrung denjenigen glücklich, der ſein Vertrauen auf den Herrn geſetzt hat, indem er zur weiteren Begründung dieſer Glückſeligpreiſung von ſeiner perſönlichen Erfahrung aufſteigt zu der ganzen Reihe der herrlichen Erweiſungen Gottes in der Geſchichte ſeines Volkes, V. 5. 6. Solches hat Gott an dem S. gethan. Wie will dieſer ſich ihm aber für ſolche Wohlthat dankbar erweiſen? Dieſe Frage wird in V. 7—11 beantwortet. Die erſte Bethätigung des Dankes in V. 7—9 iſt die durch die That. Hier hat Gott an allen äußeren Gaben als ſolchen kein Gefallen, er verlangt nur eins, den Gehorſam, und dazu hat er das Herz des S. willig gemacht. So tritt er denn auf, bereit den Willen ſeines Herrn zu thun, der ihm aus dem geſchriebenen Geſetze Gottes kund geworden, den er mit Luſt vollbringt, weil das Geſetz ihm nicht blos als äußerer Buchſtabe entgegentritt, ſondern ihm ins Herz geſchrieben iſt. Die zweite Bethätigung des Dankes, in V. 10. 11, iſt die durch das Wort: der S. iſt unter-

mündlich in der Verkündung desjenigen, was der Herr an ihm gethan. — Allein zwar aus einer großen Noth ist der Leidende glücklich errettet, doch ist er noch immer von großen Leiden und Gefahren umgeben. Er wendet sich daher in dem zweiten Theile V. 12—18 mit flehentlicher Bitte an den Herrn, daß Er, der nach Ausweis des ersten Theiles seine Gaben hier nicht an einen Undankbaren verschwenden wird, ihn aus dem zahllosen Unglück, das ihn in Folge seiner Sünden betroffen, erretten und seine Feinde beschämen möge, und spricht zum Schlusse die zuversichtliche Hoffnung der Erfüllung dieser Bitte aus.

Eine kunstvolle formelle Anordnung tritt uns in diesem Ps. unverkennbar entgegen. Der erste Theil, sich mit der bereits erhaltenen göttlichen Hülfe beschäftigend, vollendet sich in der Zehnzahl, der zweite, neue in Anspruch nehmend, in der Siebenzahl. Die beiden Abtheilungen des ersten Theiles, die erste darlegend, was Gott gethan, die zweite, was der S. thun will, haben jede, sich dadurch als zusammengehörige Hälften ankündigend, fünf Verse. Jede dieser Abtheilungen zerfällt gleichmäßig wieder in eine Unterabtheilung von drei, und eine von zwei Versen. In dem zweiten Theile, der neue göttliche Hülfe in Anspruch nimmt, finden wir in Einklang mit den vier Unterabtheilungen des ersten Theiles ebenfalls vier solche, drei von zwei V. und einen Schluß von einem V. Auch in der Setzung der Gottesnamen ist Absicht unverkennbar. Das Ganze enthält zehn (neunmal Jehovah, und einmal Adonai), jeder der beiden Haupttheile, die dadurch ebenso als zusammenhängende Hälften bezeichnet werden, wie die beiden Abtheilungen des ersten Theiles durch die Fünfzahl der Verse, fünf.

Die Situation ist die eines solchen, der, von einem schweren Leiden befreit, von anderen noch gedrückt wird. Die Frage, ob dabei eine individuelle Veranlassung zu Grunde liege, ist verneinend zu beantworten. Besonders in dem zweiten Theile

tritt der nichtindividuelle Charakter des Pſ. deutlich hervor. Die Bitten haben den ſtehenden Charakter, den wir in den nichtindividuellen Pſalmen wahrnahmen. Daß der erſte Theil mehr Eigenthümliches hat, erklärt ſich daraus, daß er ſich mit dem Grundgedanken des S., der Nothwendigkeit der Bethätigung des Dankes, als Grundlage der erhörlichen Bitte beſchäftigt. Nachdem er dieſen Grundgedanken in kräftigen Zügen ausgeführt hat, begibt er ſich mit Abſicht in das gewohnte Geleiſe, ſchließt ſich namentlich eng an Pſ. 35 an. Dadurch wurde darauf hingewieſen, daß der Dank überall die Grundlage der Bitte ſey, der erſte Theil auch bei denjenigen Pſ. in Erinnerung gebracht, in denen dieſer Gedanke nicht ausdrücklich ausgeſprochen worden. Aber auch der erſte Theil trägt, ſo eigenthümlich er auch iſt, doch in anderer Beziehung unverkennbare Merkmale nichtindividuellen Charakters. In der erſten Hälfte wird die Noth des S., aus der er durch Gott befreit worden, ſichtbar abſichtlich ſo allgemein geſchildert, daß die Schilderung auf jede große Noth paßt. In der zweiten Hälfte iſt die paränetiſche Tendenz nur leicht verhüllt, und hinter dem: ich komme u. ſ. w., ſteht das: du ſollſt kommen u. ſ. w. hervor. — Dieſer klar vorliegende nichtindividuelle Charakter des Pſ. reicht ſchon hin, die auch ſonſt gezwungene und willkührliche Erkl. zurückzuweiſen, die Hofmann, die Weiſſagung und ihre Erfüllung 1. S. 158, von V. 7—9 gibt. Nach ihr erhalten dieſe V. einen Inhalt, der einzig und allein auf David paßt.

Die in der älteren Zeit ſehr verbreitete directe Meſſianiſche Erkl. des Pſ. hat in der Anführung von V. 7—9 in Hebr. 10, 5 ff. nur ein ſchwaches Fundament, und Behauptungen, wie die im Anfange ſeiner Laufbahn von dem Verf. ſelbſt aufgeſtellte: „es iſt keinem Zweifel unterworfen, daß derjenige, welcher die göttliche Auctorität des Briefes an die Hebräer anerkennt, ſich für die Meſſianiſche Erklärung entſcheiden muß,“

verlieren bei gewonnener tieferer Einſicht in die Art und Weiſe, wie das N. T. und namentlich der Brief an die Hebräer die Ausſprüche des A. T. handhabt, alle Bedeutung. In den Opfern, namentlich den Sündopfern, iſt ein doppeltes Element enthalten, was der Menſch durch ihre Darbringung leiſtet, und was Gott durch ſie gewährt. In unſerm Pſ. nun wird die ſubjective Seite allein ins Auge gefaßt, aber was in Bezug auf ſie geſagt wird, daß ſie nicht ſtellvertretend, ſondern nur repräſentirend ſind, daß unter ihrem Bilde der Menſch ſelbſt, ſein perſönlicher Gehorſam von Gott verlangt wird, das gilt auch von der objectiven. Wie könnten ſie wohl hier an und für ſich kräftig, und dort nur bezeichnend ſeyn? Wie durch die Opfer die perſönliche Schuldigkeit des Menſchen nur abgebildet, nicht erfüllt wurde, ſo wurde auch die Stellvertretung durch ſie nur repräſentirt — auf ihre Nothwendigkeit hingewieſen, das Bewußtſeyn um ſie lebendig erhalten —, nicht gewährt. Sonach alſo konnte der Verf. des Briefes an die Hebräer für ſeinen Satz: „es iſt unmöglich, daß der Stiere und der Böcke Blut Sünden wegnehme," keine paſſendere Belegſtelle aus dem A. T. anführen, als V. 7—9 unſeres Pſ., welche er Chriſto bei ſeinem Eintritte in die Welt in den Mund legt, und ihn damit diejenigen ſchrecken läßt, welche auf die Scheinopfer ein thörichtes Vertrauen ſetzen.

Der zweite Theil unſ. Pſ. kehrt mit mehreren Veränderungen als Pſ. 70 wieder. Alles führt hier, wie bei Pſ. 53 im Verhältniß zu Pſ. 14, bei 2 Sam. 22 im Verhältniß zu Pſ. 18, auf Abſicht, nichts auf Zufall. Auf den Zweck des Unternehmens weiſt die Überſchrift לְהַזְכִּיר, zur Erinnerung, hin, wodurch Pſ. 70 als ein Bittgebet bezeichnet wird (vgl. Pſ. 38, 1). In Pſ. 40 war ein doppeltes Element mit einander verbunden, der Dank und die Bitte, welche ebenſo verbunden auch in Pſ. 9 vorkommen, vgl. über den Zweck dieſer Verbindung Th. 1. S. 185. Zum Beſten derer nun, welche nicht grade eine ausgezeichnete Er-

weiſung der göttlichen Gnade bereits erhalten hatten, und denen es nur um eine kurze Form der Bitte zu thun war, gab der Verf. — denn daß das Unternehmen von dieſem ausging, zeigt das: von David, in der Überſchrift von Pſ. 70 nicht weniger, wie in der von Pſ. 40 — dem zweiten Theile Selbſtſtändigkeit. Er wollte aber darauf hinweiſen, daß wir hier nicht ein urſprüngliches Ganzes, ſondern nur einen herausgehobenen Theil eines Ganzen vor uns haben. Dieß bewirkt er durch die Anwendung der Fünfzahl, der Signatur des Unvollendeten, Halben. Um dieſe zu erreichen, werden von den ſieben Verſen des zweiten Theiles die beiden erſten weggeſchnitten, was um ſo näher lag, da dieſe in enger Beziehung auf den erſten Theil ſtehen. Ebenſo ließ er auch die Gottesnamen ſich in der Fünfzahl vollenden, und veränderte, um ſie zu erreichen, das אֱלֹהָי, mein Gott, in Pſ. 40, 18, das nicht mitgezählt werden konnte, weil überall nur die nicht mit Suff. beſchwerten Gottesnamen in Betracht gezogen werden, in Jehovah. Demſelben Zwecke dient auch die Weglaſſung des רְצֵה, laß dir's gefallen, in Pſ. 70, 2, wodurch der Anfang einen abrupten Charakter erhält, und das Ganze die Natur eines Fragmentes. Außerdem finden ſich noch folgende Veränderungen. Es werden mehrere für den Sinn nicht durchaus unentbehrliche Wörter ausgelaſſen, indem der Verf., da er einmal im Großen abgekürzt hat, dieß auch im Kleinen thun will. An Zufall kann hier ſchon deshalb nicht gedacht werden, weil das Verhältniß zwiſchen beiden Texten nie ein umgekehrtes iſt. Während in Pſ. 40 nur Jehovah vorkommt, wechſelt Pſ. 70 mit Elohim und Jehovah, und zwar ſo, daß er in dem Anfangs- und ebenſo in dem Schlußverſe von Elohim zu Jehovah aufſteigt, ſo daß das Elohim zu Anfang und das Jehovah zum Schluſſe ſteht, und in V. 5 noch einmal Elohim, weil das Jehovah vorangegangen. Dieſe Verbindung von Jehovah und Elohim, darauf hinweiſend, was für den Angefochtenen ſo tröſtlich war, daß

der Gott Iſraels zugleich die Gottheit iſt, findet ſich auch in den Reden Davids in den hiſtoriſchen Büchern, vgl. Beitr. Th. 2. S. 312, und kommt auch in Pſ. 69 vor, noch in dem Schluſſe V. 33 ff., zu dem, wie wir ſpäter ſehen werden, Pſ. 70 in einem näheren Verhältniſſe ſteht, aus dem es ſich erklärt, daß er dort, und nicht nach unſerem Pſ. ſeine Stellung erhielt. Statt des ישמו, ſie werden erſtarren, in Pſ. 40, hat Pſ. 70, 4 וישובו, ſie werden zurückkehren, weichen, eine angenehme Variation, die das ſicher urſprüngliche ישמו nicht verdrängen ſollte. Statt des יחשב לי hat V. 6 חושה לי, eile mir, offenbar damit der Schluß zum Anfange zurückkehre, ſo daß auch hier nicht an Zufall gedacht werden kann.

Gegen die Davidiſche Abfaſſung beider Pſ. iſt kein auch nur irgend ſcheinbarer Grund vorgebracht worden. Hitzig's Behauptung: „Mochte der Verf. von Pſ. 40 ſeyn, wer nur immer, mit dem von Pſ. 69 iſt er identiſch," geben wir zu, leugnen aber, daß Pſ. 69 irgend etwas enthält, was ſeiner Davidiſchen Abfaſſung widerſpricht, und finden grade in der inneren Übereinſtimmung der beiden, in der Überſchrift demſelben Verf. beigelegten Pſalmen eine Inſtanz für die Auctorität der Überſchriften. Wenn Hitzig gegen David geltend macht, nach V. 8 habe der Verf. in einer Zeit gelebt, wo man bereits mit Rohr und Dinte auf Pergament ſchrieb, was nach ſeiner Meinung nicht vor Jeremias geſchehen ſeyn ſoll, ſo iſt dagegen ſchon in den Beitr. Th. 2. S. 489 ff. der Beweis geführt worden, daß der Gebrauch der Thierhäute zum Schreiben uralt ſey, und daß der Pentateuch von Anfang an auf geglättete Thierhäute geſchrieben worden.

V. 1—6. — V. 1. Dem Sangmeiſter von David ein feines Lied. — V. 2. Ich harrte des Herrn, und er neigte ſich zu mir und hörte mein Schreien. V. 3. Und zog mich aus der tobenden Tiefe und aus dem Schlamm,

und ſtellte auf einen Felſen meine Füße, feſtigte meine Schritte. V. 4. Und hat gegeben in meinen Mund ein neues Lied, ein Lob für unſern Gott, ſehen werden's viele und ſich fürchten, und vertrauen auf den Herrn. — V. 5. Wohl dem der ſeine Hoffnung ſetzet auf den Herrn, und ſich nicht wendet zu den Stolzen und die zur Lüge abweichen. V. 6. Viel machteſt du, Herr mein Gott, deiner Wunder, und deine Gedanken gegen uns: nichts iſt dir zu vergleichen. Ich will ſie verkünden und ausreden: ſie ſind nicht zu zählen. — Der vorgeſetzte Infin. קוֹה hebt in V. 2 die Handlung ſtark hervor: ich harrte. Dieſe ſtarke Betonung des Harrens hat paränetiſche Bedeutung; ſie weiſt den Leidenden darauf hin, wie auf das Harren alles ankomme. Berleb. B.: „man darf nur Gottes in Geduld warten, ſo wird er ſich ſchon offenbaren.“ Da das נטה unleugbar mehrfach in der Bed. ſich neigen vorkommt, ſo hat man zur Annahme einer Ellipſe: er neigte ſein Ohr, keinen Grund. — Das שאון, V. 3, hat immer die Bed. Lärmen, Toben, auch in Jerem. 46, 17, wie die Vergl. von Am. 2, 2 und Jerem. 25, 31. 51, 55 zeigt, und es iſt daher willkührlich, wenn Mehrere hier überſetzen: Grube des Verderbens, um ſo mehr, da in Pſ. 65, 8. Jeſ. 17, 12 das שאון von dem Toben großer Waſſer vorkommt. Man wendet gegen die Anwendung dieſer Bed. hier ein, daß das Waſſer in einer Grube nicht tobe und brauſe. Allein daß das בור, was ſogar vom Scheol vorkommt, vgl. zu Pſ. 28, 1, hier bildliche Bezeichnung einer Waſſertiefe iſt, und daß an eine Ciſterne gar nicht zu denken, erhellt eben aus dem שאון, dann aus der Vergleichung von Pſ. 69, wo das: „ich kam in Waſſertiefen und Fluth hat mich bedeckt,“ in V. 3, und beſonders das: „nicht überfluthe mich Waſſerfluß und nicht verſchlinge mich der Abgrund,“ in V. 16 nicht an eine Ciſterne denken läßt, ferner aus

der Vergleichung von Parallelſt. wie Pſ. 18, 5. 17. 32, 6. 144, 7. 2 Sam. 22, 5, endlich daraus, daß der Fels gegen eine Ciſterne keinen paſſenden Gegenſatz bildet, wohl aber gegen die Tiefe tobenden Gewäſſers. Hienach nun wird man auch bei dem Schlamme nicht an eine ſchlammichte Ciſterne, ſondern an den Schlamm der Waſſertiefen denken müſſen, in Übereinſtimmung mit Pſ. 69, 3: „ich bin verſenkt in den Schlamm der Tiefe und kann nicht ſtehen.“ Zu dem טִיט הַיְוֵן vgl. das lutulentum coenum des Plautus. Das יוֵן, das nur hier und in Pſ. 69 vorkommt, ſcheint das ſtärkere zu ſeyn: das ſchlammichte Koth. Die Schritte werden gefeſtigt, indem ſie eine feſte Grundlage erhalten, vgl. das: ich kann nicht ſtehen, in Pſ. 69, 3. — V. 4. Das neue Lied, vgl. zu Pſ. 33, 3, iſt nicht grade ſpeciell unſer Pſ., ſondern dieſer iſt nur als eine einzelne Form deſſelben zu betrachten. Das reiche neue Thema ließ mannigfache Variationen zu, das neue Lied konnte ſich in eine Menge einzelner Lieder theilen. Das unſerm Gott, nicht meinem Gotte, bereitet ſchon das folg.: ſehen werden's viele u. ſ. w. vor. Das ſehen geht nicht auf das neue Lied, das Lob, ſondern auf den Gegenſtand deſſ., die Errettung. Der Sache nach war ja das: er hat mir ein neues Lied gegeben, ſ. v. a.: er hat mir neue Wohlthaten erzeigt. Die Furcht iſt, wie ſchon ihre Verbindung mit dem Vertrauen zeigt, die Ehrfurcht: Gottes herrliche Erweiſung wird ſie mit einer heiligen Scheu vor ſeiner Majeſtät, und zugleich mit Vertrauen auf ihn, deſſen Hülfe auch ſie erwarten dürfen, erfüllen. Die Paronomaſie zwiſchen יִרְאוּ und וְיִרְאוּ weiſt auf den innigen Zuſammenhang von Sehen und Fürchten, und ſomit auf die Größe des dem S. ertheilten Heiles hin. — In V. 5 werden nicht etwa die „Vielen“ des vor. Verſes redend eingeführt, ſondern der Sänger redet. Er zieht aus ſeiner im Vor. dargelegten Erfahrung den Schluß, daß nichts Beſſeres und Heilſameres ſey, als alle ſeine Hoffnung auf den Herrn zu ſetzen.

Das מִבְטָח, Gegenstand des Vertrauens. Sich zu jemanden wenden ist s. v. a. sich auf seine Seite schlagen, zu seiner Partei treten, seine Grundsätze annehmen, vgl. das: wende dich nicht zur Bosheit, Hi. 36, 21, und das פָּנָה אַחֲרֵי in Ez. 29, 16. Die Stolzen — das Adj. רָהָב nur hier — kommen hier entweder als solche in Betracht, die ihr Vertrauen auf ihre eigne Kraft, oder als solche, die in hochmüthiger Einbildung an die Stelle des Gottes von Ewigkeit die Machwerke ihrer eignen Gedanken und Hände setzen und darauf ihr Vertrauen gründen. Das nur hier vorkommende שָׂטָה ist gleichbed. mit שָׂטָא abweichen. Sie weichen ab von dem rechten Gegenstande des Vertrauens zu dem falschen. Lüge bezeichnet hier entweder alles dasjenige, worauf der Mensch außer dem lebendigen Gott sein Vertrauen setzt, welches alles den darauf Vertrauenden belügt, mit falschen Hoffnungen speist, die eigne und anderer Menschen Kraft, vgl. Ps. 62, 10: „nur Eitelkeit sind die Menschenkinder, Lüge die Mannessöhne," die Götzen, oder es bezeichnet speciell nur die letzteren, vgl. Jerem. 16, 19. Nach der gegebenen Erkl. werden denen, die in der Noth auf den Herrn trauen, die entgegengesetzt, welche, durch Hochmuth verleitet, ihr Vertrauen auf die eigne Kraft und auf die Götzen, oder nur auf die letzteren setzen. Nach mehreren Ausl. soll das: sich wenden, s. v. seyn als: Hülfe suchen, die Stolzen diejenigen, bei denen Hülfe gesucht wird, diese sollen Lügenhafte genannt werden, weil sie die Hülfe, die sie versprechen, nicht leisten können. Allein die Stolzen bilden offenbar den Gegensatz gegen diejenigen, welche demüthig auf den Herrn vertrauen; das שָׂטֵי כָזָב kann nicht heißen Treulose der Lüge, sondern nur Abweichende der = zur Lüge: die sich abwenden von Gott, dem legitimen Gegenstande des Vertrauens, der allein das auf ihn gesetzte nicht täuscht, zur Lüge. — Die Glücklichpreisung desjenigen, der auf den Herrn sein Vertrauen setzt, die dem S. zunächst aus seiner persönlichen Erfahrung her-

vorgewachſen war, begründet er in V. 6 weiter, indem er von dem Beſonderen zu dem Allgemeinen aufſteigt, zu den großartigen Erweiſungen Gottes in der ganzen Geſchichte Iſraels. Ein ganz ähnlicher Übergang vom Beſonderen zum Allgemeinen findet ſich in dem Dankgebete Davids in 2 Sam. 7, das überhaupt mit dem erſten Theile ſo viel Verwandtes darbietet, in V. 22—24: „denn nicht iſt Einer wie du, und iſt kein Gott außer dir, nach Allem, was wir gehört mit unſeren Ohren" u. ſ. w. Das: und deine Gedanken gegen uns, ſteht im Nomin. absol., und in Bezug auf ſeine Gedanken gegen Iſrael wird Gott als unvergleichlich bezeichnet. Das עֲרֹךְ iſt Infin., wörtl.: nicht iſt Gleichſtellen gegen dich. Viele Ausl. nach dem Vorgange von Luther: Viel machteſt du deiner Wunder und deiner Gedanken gegen uns. Allein dann erhält man einen ſchleppenden Satz; der Parallelismus wird zerſtört; die Gedanken müßten näher als heilſame bezeichnet ſeyn; die letzten Worte beziehen ſich unmittelbar auf die Wunder und Gedanken, die alſo nicht durch einen Zwiſchenſatz davon getrennt ſeyn können.

Der S. ſagt in der zweiten Hälfte des erſten Theiles, wie er ſich dem Herrn für die ihm gewährte Gnade dankbar bezeigen will.

V. 7—11. — V. 7. Schlachtopfer und Speiſopfer gefallen dir nicht, die Ohren haſt du mir durchgraben, Brandopfer und Sündopfer verlangſt du nicht. V. 8. Da ſprach ich: ſiehe ich komme, in dem Rollenbuche iſt mir vorgeſchrieben. V. 9. Zu thun deinen Willen, mein Gott, liebe ich, und dein Geſetz iſt in meinem Inneren. — V. 10. Ich verkünde Gerechtigkeit in großer Verſammlung, ſiehe ich will meine Lippen nicht hemmen, Herr, du weißt es. V. 11. Deine Gerechtigkeit verberg' ich nicht in meinem Herzen, von deiner Treue und deinem Heile rede ich, nicht verhehl' ich deine Huld

und Wahrheit der großen Verſammlung. — Zu Anfang und zu Ende von V. 7 verwirft der S. eine falſche Art der Bethätigung der Dankbarkeit, und in der Mitte ſtellt er die rechte, die Gott gefällige auf. In welcher Beziehung hier geſagt wird, daß Gott die Opfer nicht wolle, da er ſie doch ſelbſt geboten, erhellt aus dem Gegenſatze. Der Darbringung der Opfer wird der Gehorſam, die willige Befolgung der göttlichen Gebote entgegengeſtellt. Die Opfer werden alſo inſofern verworfen, als ſie einen Erſatz für dieſe bilden, als ſie Gott gleichſam abfinden, abſpeiſen ſollen. Dieß nun ſind nicht die im Geſetze verlangten Opfer. Es iſt vielmehr die Caricatur, die der natürliche Menſch daraus macht, der auf jede Weiſe dem ſchwerſten unter allen Opfern zu entgehen ſucht. Vgl. zu Pſ. 50. Ganz vom Rechten ſind diejenigen abgeirrt, welche meinen, die Opfer werden hier nicht abſolut verworfen, ſondern nur dem Gehorſam untergeordnet. Die Opfer ſind entweder gar nichts werth, oder grade ſo viel, als der Gehorſam. Nicht eine bloße Herabſetzung, vielmehr eine unbedingte Verwerfung der Opfer iſt auch in der Stelle 1 Sam. 15, 22 enthalten, auf welche ſich dieſe Ausl. berufen: „ſiehe hören iſt beſſer als Opfer (welche gar nichts werth ſind) und aufmerken als das Fett der Lämmer.“ Mit vollem Recht fügt übrigens die Berleb. B. hinzu: „und ſo auch an Reden und Gebeten und allem äußerlichen Gottesdienſt ohne Gehorſam des Glaubens.“ Die Opfer kommen nur als Art in der Gattung in Betracht, vgl. Jeſ. C. 1, wo neben dieſer auch mehrere andere Arten ausdrücklich genannt werden. Was das Einzelne betrifft, ſo wird das Schlachtopfer, זֶבַח, hier wie oft = זֶבַח שְׁלָמִים, Friedensopfer, mit dem unblutigen Opfer, מִנְחָה, der ſymboliſchen Darſtellung der guten Werke, vgl. Beitr. Th. 3. S. 649. 50, zu einem Paare verbunden, weil beide dem bereits Gerechtfertigten und Verſöhnten angehören; die Sündopfer und die Brandopfer werden zuſammengeſtellt, weil ſie

das gemeinſam haben, daß der Darbringende von ihnen keinen Antheil erhielt. Wenden wir uns nun zu dem mittleren Gliede. Mehrere Ausl. erklären: Ohren haſt du mir gegraben, ſich darauf berufend, daß das אזנים nicht den Art. habe, und das כרה graben, und nicht durchgraben heiße. Allein das Fehlen des Art. iſt in der Poeſie ſehr gewöhnlich, vgl. z. B. bei dem אזן ſelbſt in Jeſ. 50, 5, und eine ſo geringe Modification der Bed. kann namentlich in dem poetiſchen Sprachgebrauch ſehr leicht ſtattfinden. Könnten doch auch wir ſagen: du haſt mir die Ohren gegraben f. durchgraben. Gegen dieſe Erkl. aber ſpricht, daß die Annahme, das אזנים bezeichne hier gradezu geiſtliche Ohren im Gegenſatze gegen die leiblichen, jeder Analogie entbehrt, und daß in den verwandten Redensarten פתח אזן גלה אזן immer von dem Ohre die Rede iſt. Man kann nun das: du haſt mir die Ohren durchgraben, in doppelter Weiſe auffaſſen. Mehrere erkl.: du ließeſt mich vernehmen, erkennen, gabſt mir eine innere Offenbarung darüber, daß die Opfer dir nicht wohlgefällig. Nach Anderen dagegen ſoll der S. in dieſen Worten den Gehorſam, zu dem ihn Gott innerlich angeleitet, den Opfern entgegenſtellen, ſ. v. a. du haſt mich hörend, gehorſam gemacht. Gegen die erſtere Erkl. und für die letztere ſprechen folgende Gründe. 1. Das Folg. erfordert, daß in unſ. V. nicht bloß enthalten ſey, was Gott nicht verlangt, ſondern auch was er verlangt. 2. Die Lehre, daß die Opfer als opus operatum nichts werth ſind, kann nicht als Gegenſtand einer beſonderen Offenbarung bezeichnet werden. Sie iſt, wie Stier richtig bemerkt, „eine von Anfang an Iſrael offenkundig dargebotene, wiewohl freilich von Vielen nicht aufgenommene Wahrheit.“ Kein innerlich frommer Iſraelit war über dieſen Gegenſtand in Zweifel. 3. Ganz derſelbe Gegenſatz des Gehorſams und der Opfer findet ſich auch in der Parallel- und wahrſcheinlich Grundſtelle 1 Sam. 15, 22: „und Samuel ſprach: hat der Herr Wohlgefallen an Brandopfern und Schlacht-

opfern, wie daß man höre auf die Stimme des Herrn? Siehe hören iſt beſſer als Opfer und aufmerken, als das Fett der Lämmer.“ Ebenſo wird die Erkl. vom Gehorſam auch durch die Parallelſt. Jerem. 7, 22. 23. beſtätigt: „denn ich habe nicht geredet mit euren Vätern und nicht ihnen geboten am Tage da ich ſie herausführte aus dem Lande Ägypten, Worte von Brandopfer und Schlachtopfer, ſondern dieſes Wort habe ich ihnen geboten, höret auf meine Stimme — — und wandelt in all dem Wege, den ich euch gebiete.“ Vgl. V. 24: „und ſie hörten nicht und neigten nicht ihr Ohr.“ Vgl. noch d. ähnl. Gegenſ. in Hoſ. 6, 6. Pſ. 51, 18. 19. Die LXX haben die Worte wiedergegeben durch σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι, einen Leib aber haſt du mir bereitet, und der Verf. des Briefes an die Hebräer hat ſich ihnen angeſchloſſen, weil der Gedanke durch dieſe Überſetzung nicht alterirt wird. Der Gegenſatz iſt auch dort die Bethätigung des Dankes durch das ganze Leben und Thun im Gegenſatze gegen einzelne rein äußerliche Darbringungen: du haſt mir einen Leib gegeben, damit ich dir gehorſam diene in Ausrichtung deines Willens. Vgl. das: ſiehe ich komme, in V. 8. — Da, V. 8, unter dieſen Umſtänden, da du nicht Opfer verlangſt, ſondern Gehorſam, und mich innerlich willig gemacht haſt, das Verlangte zu leiſten. Ich komme, um zu thun, wie dir wohlgefällig iſt. Das zweite Gl. weiſt darauf hin, daß dem S., in ſeiner Bereitwilligkeit den Willen Gottes zu thun, ein Mittel gegeben iſt, wodurch er dieſen Willen mit Sicherheit und nach ſeinem ganzen Umfange erkennen kann, wodurch er dem Gebiete des eignen Wähnens in dieſer Beziehung entnommen iſt: in dem geſchriebenen Geſetze Gottes iſt ihm geſagt, was gut iſt und was ſein Gott von ihm verlangt, ſo daß er nicht zu ſpeculiren und zu grübeln braucht, ſondern ganz friſch ans Handeln gehen kann. Wie die Neigung zum Gehorſam, ſo hat ihm Gott auch die Norm deſſelben gegeben. Das Rollenbuch iſt der Penta-

teuch, der von Anfang an auf Thierhäute geſchrieben wurde. Der Grund, den Einige gegen die Beziehung auf den Pent. aus dem Fehlen des Art. entnommen haben, iſt ein ganz nichtiger, da der Art. in der den kurzen und concinnen Ausdruck liebenden Poeſie ſeltener iſt, als in der Proſa, und hier um ſo eher fehlen konnte, da in der Davidiſchen Zeit, wo noch kein anderes heiliges Buch vorhanden war, jeder gleich wußte, was unter dem Rollenbuche zu verſtehen ſey. Das כתב mit על eig. ſchreiben über jemanden, alſo ſchreiben, daß das Geſchriebene ihm obliegt, kommt in 2 Kön. 22, 13 in ganz gleichem Zuſammenhange in der Bed. vorſchreiben vor: „weil nicht hörten eure Väter auf die Worte dieſes Buches, zu thun nach Allem, was geſchrieben iſt über uns,“ ככל הכתוב עלינו. Sachparallelen ſind Joſ. 1, 7: „daß du thuſt nach alle dieſem Geſetze, das dir Moſes mein Knecht geboten,“ und 1 Kön. 2, 3, wo der ſterbende David zu Salomoh: „daß du wandelſt in ſeinen Wegen, und halteſt ſeine Gebote — —, wie geſchrieben ſteht in dem Geſetze Moſe's.“ — Dieſe Parallelſt., und ebenſo der Zuſammenhang entſcheiden gegen die Erkl. der Meſſianiſchen Ausl.: iſt von mir geſchrieben. Die Erkl. von De Wette: ich komme mit der Buchrolle mir ins Herz geſchrieben, zerſtört den Parallelismus, läßt die Parallelſt. außer Acht und entbehrt jeder Analogie, da wohl von dem Geſetze geſagt wird, daß es in das Herz oder Innere, nicht aber von dem Geſetzbuche, daß es auf den Menſchen geſchrieben worden. Die Erkl. von Geſenius: ſiehe ich komme mit des Buches Rolle, das mir vorgeſchrieben, zerſtört ebenfalls den Parall., und läßt die Parallelſt. unbeachtet; dann bezieht ſie das geſchrieben auf das Buch, ſtatt daß es ſich nach dieſer Auffaſſung auf die Rolle beziehen müßte; endlich, von dem Buche kann nicht geſagt werden, daß es vorgeſchrieben ſey, wenigſtens findet ſich nirgends eine Parallelſtelle. — In meinem Inneren, V. 9, eig. inmitten meiner Eingeweide. Dieſe aber bezeichnen das Innerſte im

Gegenſatze gegen das Äußere. Um ſich zu überzeugen, wie unrichtig die Behauptung von Hofmann ſey, das ל in לעשות könne nicht von חפצתי abhängen, welches ב bei ſich haben würde, darf man nur einen Blick auf Pſ. 143, 10 und auf die von Geſen. in dem thes. p. 507 angeführten Stellen werfen. Das Geſetz in dem Inneren des S. bildet den Gegenſatz gegen das, was ihm äußerlich vorgeſchrieben worden. Wo es recht ſteht, da iſt das Geſetz nicht blos vorgeſchrieben, ſondern auch eingeſchrieben. Die Meſſ. Ausl. haben behauptet, daß der Inhalt des V. nicht auf David paſſe, der gleich darauf klage, daß ſeiner Sünden mehr ſeyen, denn Haare auf ſeinem Haupte; Jeremias in C. 31, 33 ſpreche das Geſchriebenſeyn des Geſetzes ins Herz dem A. B. ab, und bezeichne es als Prärogative des N. B. Noch Tholuck meint, der Geiſt Gottes habe in einem heiligen Momente dem S. überſchwengliche Worte in den Mund gelegt, die im vollen Sinne Niemand ſprechen konnte als der Sohn Gottes. Allein das Geſetz Gottes im Herzen haben und ſündigen iſt kein Gegenſatz, ſonſt würde die Verheißung des Jeremias auch unter dem N. B. nicht in Erfüllung gegangen ſeyn. Daß in dieſer der Unterſchied und Gegenſatz des A. und des N. B. nur ein relativer ſey, wurde in der Chriſtol. Th. 3. S. 577 ff. nachgewieſen. Man kann aber das Geſchriebenſeyn des Geſetzes ins Herz dem A. B. nicht rauben, ohne ſeinen Gliedern alle wahre und lebendige Frömmigkeit abzuſprechen, und ſomit an Perſönlichkeiten, wie die Davids und ſo-vieler Anderen zu Schanden zu werden. Schon in Deut. 6, 6 heißt es: „und ſeyn ſollen dieſe Worte, die ich dir heute gebiete, auf deinem Herzen“ (nicht blos auf den Steinen, Deut. 27, 3, und auf der Buchrolle). David bezeichnet in Pſ. 37, 31 den Gerechten als einen ſolchen, in deſſen Herzen das Geſetz ſeines Gottes. Salomoh verlangt in Prov. 3, 3. 7, 3: „ſchreibe ſie (die Gebote) auf die Tafel deines Herzens.“ Bei Jeſaias in C. 51, 7 redet

der Herr das Volk an, in deren Herzen ſein Geſetz. — Mit der Dankbezeugung durch die That ſoll auch die durch Worte verbunden ſeyn, V. 10 und 11. Der oberflächlichen Betrachtung könnte es ſcheinen, als mache David hier zu viele Worte. Aber ganz anders wird derjenige urtheilen, der die natürliche Kälte des menſchlichen Herzens, ſeine Lauigkeit im Lobe Gottes, ſeine Vergeſſenheit und Undankbarkeit, die Geneigtheit des trägen Mundes zum Schweigen erkannt hat. Einem ſolchen wird jedes Wort wie ein ſcharfer Pfeil ins Herz dringen. צֶדֶק, in V. 10, unterſcheidet ſich von צְדָקָה in V. 11 ſo, daß das erſtere das bloße gerecht ſeyn, ſich gerecht zeigen, wie es hier eingetreten war, das letztere die Gerechtigkeit als feſte Eigenſchaft bezeichnet. Das: Herr du weißt es, weiſt darauf hin, wie leicht man mit der Einbildung und dem Scheine der Bereitwilligkeit zum Lobe Gottes ſich ſelbſt und Andere täuſchen kann. Man ſehe zu, ob man ſich mit gutem Gewiſſen auf das Zeugniß Gottes in dieſer Beziehung berufen kann.

Es beginnt der zweite Theil, in dem ſich auf Grund des im erſten Theile gelegten Fundamentes das Gebäude der Bitte erhebt. V. 12. Du, Herr, hemme nicht deine Barmherzigkeit von mir, deine Huld und deine Wahrheit mögen beſtändig mich bewahren. V. 13. Denn es umgeben mich Leiden ohne Zahl, es ergreifen mich meine Verſchuldungen daß ich nicht ſehen kann, ihrer iſt mehr denn Haare auf meinem Haupt, und mein Herz hat mich verlaſſen. In dem Verhältniß des „hemme nicht“ zu dem „ich will nicht hemmen“ in V. 10 liegt die Lehre ausgeſprochen, daß das Maaß des ferneren Heiles ſich nach dem Maaße des Dankes für das frühere richtet. Dieſe innige Beziehung des zweiten Theiles auf den erſten dient zugleich zum Beweiſe gegen diejenigen, welche meinen, daß der zweite Theil erſt ſpäter von einem andern Verf. hinzugefügt ſey. Der zweite Theil iſt es recht

eigentlich, auf den es ankommt. Der didactische Zweck des Ganzen ist der, zu zeigen, wie man in der Zeit der Noth erhörlich beten könne. Dieß kann nur also geschehen, daß die Bitte den Dank zur Grundlage hat, der sich zuerst im Wandel äußert, und dann im Bekenntniß. Wie das: hemme nicht, auf das: ich will nicht hemmen, so sieht das: deine Huld und deine Wahrheit mögen beständig mich bewahren, zurück auf das: ich verberge nicht deine Huld und deine Wahrheit, womit des S. Dankverheißung beschlossen wurde. Daß wir Gottes Huld und Wahrheit nicht verbergen, ist das sichere Mittel, aber auch die unerläßliche Bedingung ihrer ferneren Offenbarung in unsern Führungen. Das אסף mit עד ist stärker, wie das אספוני in Ps. 18, 5, wie dieß schon Calvin bemerkt: „er sagt, er sey nicht nur von allen Seiten umgeben, sondern die Masse der Übel liege auch auf seinem Haupte.“ Das עונות heißt hier, wie immer, nicht Strafen, sondern Verschuldungen, aber die Verschuldungen erreichen den Sünder in ihren Folgen, so daß der Sache nach allerdings das: meine Verschuldungen, s. v. ist als, die Strafen für meine Verschuldungen, vgl. Deut. 28, 15: „es kommen über dich alle diese Flüche und erreichen dich,“ 1 Sam. 28, 10. Daß der S. hier von seinen zahlreichen Verschuldungen redet, und das Leid als gerechte Strafe derselben betrachtet, bildet einen unwiderleglichen Beweis gegen die direct Messianische Erklärung. Diese darf sich nicht auf Jes. 53 berufen. Denn hier wird mit keinem Worte bezeichnet, daß die Verschuldungen, die der Leidende als sein bezeichnet, nur fremde sind, die ihm zugerechnet werden. Und an solche darf um so weniger gedacht werden wegen der vielen fast wörtlich übereinstimmenden Parallelst. in den Ps., wo nur an eigne Sünden gedacht werden kann, und speciell wegen der Wiederholung in Ps. 70. Das: und ich kann nicht sehen, exkl. Mehrere: ich kann sie nicht übersehen. Dagegen spricht aber das Fehlen des Suff.,

und daß ſehen nicht ſtehen kann für überſehen. Der Grund, der aus dem angeblich parallelen: ihrer iſt mehr, denn Haare auf meinem Haupte, entnommen wird, iſt ein nichtiger, denn dieß entſpricht dem: ohne Zahl; dem: ich kann nicht ſehen, das: mein Herz hat mich verlaſſen. Das Richtige hat ſchon Luther in der Gloſſe: „daß mir das Geſicht vergeht vor großem Weh.“ Die Redensart bezeichnet ſonſt immer die geſchwundene Sehkraft der Augen, vgl. 1 Sam. 3, 2: „ſeine Augen fingen an ſtumpf zu werden, und er konnte nicht ſehen,“ 4, 15. 1 Kön. 14, 4. Eine ſolche Verdunkelung des Augenlichtes tritt bei tiefem, alle Kräfte erſchöpfenden Schmerze ein, vgl. Hi. 16, 16: „auf meinen Augenliedern ruht Todesdunkel,“ Pſ. 13, 4: „erleuchte meine Augen,“ Pſ. 38, 11: „das Licht meiner Augen iſt nicht bei mir.“ Das Herz iſt hier nicht ſ. v. a. Beſinnung, Muth, ſondern es kommt in Betracht als Sitz der Lebenskraft. Parallel iſt das: „meine Kraft hat mich verlaſſen,“ in Pſ. 38, 11.

V. 14. Laß dir's gefallen, Herr, mich zu erretten, Herr eile mir zur Hülfe. V. 15. Schämen müſſen ſich und erröthen allzumal die mir nach der Seele ſtehen ſie zu rauben, zurück müſſen weichen und zu Schanden werden die an meinem Unglück Gefallen haben. Vgl. Pſ. 35, 4. 26.

V. 16. Erſtarren mögen ob ihrer Schande, die zu mir ſprechen: da, da. V. 17. Es mögen ſich freuen und fröhlich ſeyn in dir alle die dich ſuchen, mögen ſprechen beſtändig: groß iſt der Herr, die dein Heil lieben. Wie V. 14 und 15, ſo bilden auch dieſe beiden V. ein Paar. Die Bitten ſtehen in den beiden Verspaaren in umgekehrter Ordnung, dort zuerſt: errette mich, dann: beſchäme meine Feinde, hier zuerſt: beſchäme meine Feinde, dann: „gib mir und allen denen, die ſich von Herzen ſehnen, nach dir und deiner Hulde,“ durch dein Heil Veranlaſſung zur Freude. Dieſe beiden

Verspaare bilden den Kern des zweiten Theiles. Umſchloſſen werden ſie durch den Eingang in V. 12 und 13 und den Schluß in V. 18. Über עַל עֵקֶב wegen, vgl. die lex., zu dem: welche zu mir ſprechen: da, da, Pſ. 22, 8. 35, 21. 25. Zu V. 17, Pſ. 35, 27.

V. 18. Und ich bin elend und arm, der Herr wird ſorgen für mich, meine Hülfe und mein Erretter biſt du; mein Gott, nicht zögere. Jo. Arnd: „Du biſt mein Helfer im Himmel, weil ich keinen Helfer und Erretter auf Erden habe. Darum verziehe nicht. Ich weiß, du wirſt die rechte Zeit treffen und mich nicht verſäumen. Denn das ſchließt unſer Glaube gewiß: ſorgt Gott für dich, ſo wird er die rechte Zeit treffen, und nicht über die Zeit verziehen.“

Pſalm 41.

Wer gegen den Unglücklichen zartes Mitleid beweiſt, der erwirbt ſich dadurch den göttlichen Segen, Errettung, wenn das Unglück ihn überfällt, Bewahrung vor der Wuth ſeiner Feinde, Herſtellung, wenn er durch den Gram aufs Krankenlager geworfen worden, V. 2—4. Der S., der ſtets ein Herz voll Mitleid gehabt, befindet ſich in einer Lage, welche ihn veranlaßt und berechtigt, den der mitleidigen Liebe beſtimmten Lohn in Anſpruch zu nehmen. Er befindet ſich im Unglück und ihn umgeben boshafte Feinde, die ſeinen Untergang ſehnlich wünſchen und nach Kräften herbeizuführen ſuchen, V. 5—10. So wendet er ſich alſo an den Herrn mit der Bitte um Hülfe, und ſpricht, durch die Zuſicherung derſelben getröſtet, zum Schluſſe die freudige Erwartung derſelben aus, V. 11—13.

Die formelle Anordnung iſt ganz dieſelbe wie bei Pſ. 2. Das Ganze vollendet ſich in der Zwölfzahl, und zerfällt in vier Strophen, jede von drei Verſen.

Nach der gangbaren Annahme ſoll der Leidende des Pſ. ſich in ſchwerer Krankheit befunden haben. Allein es iſt kein Grund vorhanden, hier an Krankheit als ein ſelbſtſtändiges, und zwar das Hauptleiden des S. zu denken, ſie kommt vielmehr wie gewöhnlich in den Pſ. nur in Betracht als die Begleiterin der Anfechtung durch die Böſen. Dem: „der Herr wird ihn unterſtützen auf dem Siechbette“ in V. 4 geht das: „nicht gib ihn hin der Wuth ſeiner Feinde“ in V. 3 voraus. Die Feinde erſcheinen in V. 6—10 nicht etwa als ſchadenfrohe Zuſchauer des Leidens, was von ihnen unabhängig den S. betroffen, ſondern ſie freuen ſich ihres eignen Werkes, und ſuchen es durch fernere Machinationen zu Ende zu führen: ſie ſammeln Stoff zu boshaften Verläumdungen, V. 7, ſinnen auf Böſes wider den S., V. 8, freuen ſich des Bubenſtückes, von dem ſie zuverſichtlich ſein gänzliches Verderben erwarten, V. 9, erheben wider ihn die Ferſe, V. 10. In der Bitte in V. 11 und dem Ausdrucke der Zuverſicht der Erhörung in V. 12 iſt nur von dem Siege über die Feinde die Rede, womit das ganze Leiden des S. auf einmal zu Ende iſt.

Der Keim unſeres Pſ. iſt in Pſ. 35, 13. 14 enthalten, was um ſo weniger außer Acht zu laſſen iſt, da der zweite Theil des vor. Pſ. durchweg auf demſelben Pſ. ruht. Der Grundgedanke iſt der, daß wer barmherzig geweſen iſt, Barmherzigkeit empfangen wird, daß wer das Bewußtſeyn hat, mit den Weinenden geweint zu haben, ſich zuverſichtlich getröſten darf, daß ſein Weinen von Gott in Lachen verwandelt werden wird. Der Pſ. hat alſo eine ſehr individuelle Phyſiognomie, er öffnet dem Leidenden eine abgelegene und verborgene Troſtquelle.

Die Abfaſſung d. Pſ. von David wird durch die Überſchrift: „dem Sangmeiſter ein feines Lied von David, bezeugt *), und

*) Eine Bez. auf ihn (V. 10) findet ſich ſchon Ob. V. 7.

dieſer redet hier gewiß aus eigner Erfahrung: gewiß hatte ihn ſein zartes und liebevolles Herz oft getrieben, ſich der Elenden anzunehmen, gewiß war ihm im eignen Elende oft daraus die Zuverſicht auf die göttliche Barmherzigkeit erwachſen, und oft hatte ſich ihm dieſe Zuverſicht durch die Erfahrung bewährt. Der Pſ. enthält aber durchaus keine individuellen Züge, welche zu der Annahme berechtigen, daß er ſich auf eine beſondere Lage in dem Leben Davids beziehe, er trägt vielmehr, wenn man von der Form abſieht, ganz den Charakter eines Lehrpſalmes, und das „Ich“ des Pſ. iſt nicht der Sänger, ſondern der leidende Gerechte. Um ſo mehr konnte der Herr ſich in Joh. 13, 18 und an a. St. den zehnten V. deſſelben ſo unbedingt und entſchieden aneignen, er, in dem die Idee des Gerechten zur Wirklichkeit wurde, der zuerſt das: „glücklich, wer gegen den Elenden klüglich handelt“ mit voller Wahrheit ſprechen konnte, bei dem die beiden Factoren der göttlichen Errettung, die eigne Barmherzigkeit, welche die göttliche Hülfe verbürgt, und die Wuth der Feinde, welche berechtigt, ſie in Anſpruch zu nehmen, in einer Stärke vorhanden waren, wie nie vorher und nachher, bei dem namentlich der Inhalt von V. 10 in ergreifender Wahrheit ins Leben trat. Die direct und ausſchließlich Meſſianiſche Erkl., zu welcher manche ältere Ausleger durch dieſe Anführungen verleitet wurden, wird ſchon allein durch V. 5 zurückgewieſen, wo der Gerechte in ſeinem Leiden eine gerechte Strafe für ſeine Sünden erkennt.

V. 2. Wohl dem der gegen den Elenden klüglich handelt; am Tage des Unglücks wird ihn erretten der Herr. V. 3. Der Herr wird ihn bewahren und beim Leben erhalten, er wird beglückt im Lande, und nicht mögeſt du geben ihn in ſeiner Feinde Willen. V. 4. Der Herr wird ihn unterſtützen auf dem Siechbette;

ſein ganzes Lager wandelſt du in ſeiner Krankheit. Nach der gewöhnlichen Auffaſſung ſoll der S. mit der Glückliſpreiſung des Barmherzigen beginnen, „weil er grade die entgegengeſetzte Behandlung, Schadenfreude und Hohn, erfahren hat.“ Wir dagegen ergänzen bei dem, „wohl dem, der gegen den Elenden klüglich handelt“: wie ich gethan, und beziehen Alles auf den S., der hier ſein Recht nachweiſt auf die göttliche Hülfe zur Zeit der Noth, in V. 5—10 nachweiſt, daß die Zeit der Noth jetzt vorhanden iſt, in V. 11—13 die göttliche Hülfe in Anſpruch nimmt und die Zuverſicht derſ. ausſpricht. Bei der gangbaren Auffaſſung erſcheinen die drei erſten V. als ein reines hors d'oeuvre, das man wegſchneiden kann, ohne den Hauptgedanken zu verletzen, als eine zu ihm außer Beziehung ſtehende moraliſche Reflexion, die grade im Eingange am unangenehmſten auffällt; der individuelle Charakter des Pſ., der nach unſerer Auffaſſung grade in dieſen erſten V. vorliegt, wird durch ſie ganz zerſtört; in der Grundſtelle Pſ. 35, 13. 14 iſt der Barmherzige und Mitleidige der Sänger; das affectvolle: nicht mögeſt du geben ihn in ſeiner Feinde Willen, iſt nur dann an ſeiner Stelle, wenn das ſcheinbar allgemein Geſagte ſich auf den Sänger bezieht. In Bezug auf den Gedanken von V. 2 bemerkt Jo. Arnd: „Ein gütig, barmherzig und gutthätig Herz wünſcht und will, daß es allen Menſchen wohl ginge, wie Gott ſelbſt ſolches uns von Herzen gönnt. Derhalben ſo belohnt der Herr auch alle gütige Leute wieder mit ſolchem Segen, daß es ihnen auch wohl gehe, denn was der Menſch ſäet, das wird er erndten, und was er ſuchet, das wird er finden. Suche und jage nach der Barmherzigkeit, ſo wirſt du ſie finden, wirſt du Unbarmherzigkeit ſäen, ſo wirſt du ſie gewiß erndten. So befindet's auch der inwendige Menſch im Herzen; haſt du Gütigkeit und Barmherzigkeit geübt im Glauben, ſo iſt das Herz ruhig und ſtill in Gott und mit Gott vereinigt.“ Das משכיל nehmen die Ausl. meiſt in der

Bed. aufmerken, allein die gewöhnlichere und der Grundbed. nähere Bed. klüglich, weiſe handeln, vgl. z. B. Pſ. 2, 10. 1 Sam. 18, 14. Jer. 20, 11. 23, 5; iſt hier viel paſſender und wird auch durch das אֵל empfohlen. Worin das klüglich handeln beſteht, in den Äußerungen zärtlicher Theilnahme, zeigt uns Pſ. 35, 13. 14, und der Gegenſatz des Betragens der Feinde gegen den S., wie es in V. 6—10 geſchildert wird. Das דַּל heißt eig. dünn, mager, ſchmächtig, und bezeichnet dann denjenigen, der ſich in einem herabgekommenen Zuſtande befindet, dem es ſchlecht und elend geht. — Statt יאשר iſt die Randlesart אַשְׁרֵי, das Präter. mit der Cop. Man ſtieß ſich an der Verbindungsloſigkeit. Daß das אֵל nicht für לֹא ſtehen kann, verſteht ſich von ſelbſt. Deshalb ſind aber die vorherg. und folg. Fut. nicht etwa als Opt. aufzufaſſen. Der S. wendet ſich plötzlich zum Herrn und bittet ihn um Gewährung desjenigen, was er nach dem Vorherg. und Folg. thut. Das: du mögeſt, ſchließt in dieſem Zuſammenhange das: du wirſt, in ſich. Über נתן בנפש zu Pſ. 27, 12. — Das מִשְׁכָּב iſt nie der Act des Liegens, das Daniederliegen, ſondern es heißt immer Lager, vgl. zu 2 Sam. 4, 5 Thenius; das Lager ſteht hier für den Zuſtand des Kranken; Gott wandelt ſein Krankheits- und Schmerzenslager in ein Geneſungs- und Freudenlager, und zwar ganz, Berleb. B.: „es ſey ſo betrübt und elend, als es wolle.“ Dieſelbe bemerkt in paſſender Hinweiſung auf V. 6 ff.: „du wirſt es nicht nach der Zuſchauer Verlangen gehen laſſen, die da kommen zu ſehen, ob er bald ſterben, und was nach ſeinem Tode vorgehen werde: ſondern ihm wider alles Vermuthen wieder aufhelfen.“

Der S., der mit vollem Rechte das: „glücklich der gegen den Elenden klüglich handelt,“ auf ſich beziehen kann, ſagt nun in zwei Strophen, daß nun der „Tag des Unglückes“ für ihn da, nun die Wuth der Feinde wider ihn entbrannt ſey, nun er

schmerzlich daniederliege, so daß es jetzt Zeit sey, daß das: er wird ihn erretten u. s. w., an ihm in Erfüllung gehe.

V. 5. Ich spreche: Herr sey gnädig mir, heile meine Seele denn ich habe gesündigt gegen dich. V. 6. Meine Feinde reden Arges von mir: wann wird er sterben und sein Name vergehen? V. 7. Und wenn er kommt zu schauen redet er Trug, sein Herz — er sammelt Bosheit sich, geht heraus und redet. Der S. sagt: ich spreche, nicht: ich spreche, weil er sich hier dasjenige aneignet, was im Vor. im Allgemeinen dem Barmherzigen zugetheilt worden, s. v. a. ich befinde mich jetzt in dem Falle, dieß dem Barmherzigen bestimmte Heil in Anspruch nehmen zu müssen. Daß der S. Heilung für seine (tiefbetrübte) Seele verlangt, zeigt, daß der Zustand körperlicher Angegriffenheit nur von Kummer und Gram herrührt. Wird die Seele geheilt durch die Ertheilung des Heiles, der Errettung von den Feinden, so ist gleich auch der Leib wieder gesund. In dem: denn ich habe gesündigt wider dich, gibt der S. die Ursache an, weshalb er der Heilung bedarf. Der Zusammenhang von Sünde und Leid ist nach der Anschauung der Schrift ein so inniger, daß das: ich habe gesündigt, hinreicht, um den Gedanken auszudrücken: ich bin in Folge meiner Sünden elend geworden. Dieß Elend wird dann im Folg. näher dargelegt. — Das לִי in V. 6 in Bezug auf mich, in Betreff meiner vgl. übrigens zu Ps. 3, 3. Das רַע, nicht etwa Übles, wie das רָעָה in V. 8, sondern Böses im sittlichen Sinne: in Bosheit reden sie so, wie folgt. Der S. ist in Folge ihrer Anfeindungen an Leib und Seele elend und geschlagen, so daß sie auf seinen baldigen Untergang hoffen, den sie kaum erwarten können, und nach dem Folg. durch fortgesetzte Ausübung ihrer Bosheit zu beschleunigen suchen. — In V. 7 ist das Subject die ideale Person des Bösen. Zu schauen, nämlich wie es mir geht, dem Vorwande nach in liebender Theilnahme, in Wahrheit um zu

ſehen ob es bald mit mir aus ſeyn wird und um die Mittel zur Beſchleunigung meines Unterganges zu gewinnen. Er redet Trug, heuchleriſche Verſicherungen der Liebe und Theilnahme. Man darf nicht erkl.: ſein Herz ſammelt, ſondern man muß erkl.: ſein Herz, was ſein Herz betrifft, im Gegenſatze gegen den freundlichen Mund, er ſammelt ſich Bosheit. Denn dem Herzen kann nicht füglich die Sammlung beigelegt werden, und es iſt ſchon von vornherein wahrſcheinlich, daß bei dem: er ſammelt, der Böſe ebenſo Subject ſey, wie bei den drei übrigen Gliedern des V. Bosheit, ſ. v. a. Stoff zu boshaften Verläumdungen. Er geht heraus, redet, die er dann, wenn er mich verlaſſen, nun auch die Zunge wider mich gebrauchend, unter das Volk ausſtreut.

V. 8. Alle die mich haſſen raunen mit einander wider mich, ſinnen wider mich auf Böſes. V. 9. „Ein Bubenſtück hängt ihm an, und der niederliegt wird nicht wieder aufſtehen.“ V. 10. Auch mein Freund dem ich vertraute der mein Brot ißt, erhebt wider mich die Ferſe. Das רעה לי, Böſes mir, ſ. v. a. Böſes, das mir beſtimmt iſt, das ſie mir anthun wollen. — Der neunte Vers enthält die Worte, womit die Feinde ſich ihre Freude über den Plan zu erkennen geben, den ſie wider den Leidenden ausgeſonnen, und wodurch ſie zuverſichtlich hoffen, ihm, dem ſchon elend daniederliegenden, den letzten Stoß zu geben. Vgl. Pſ. 64, 7. Das erſte Gl. wörtl.: eine Sache der Bosheit iſt ihm angegoſſen. Das בליעל heißt immer Nichtsnutzigkeit im ſittlichen Sinne, Nichtswürdigkeit, vgl. zu Pſ. 18, 5, und ſomit kann hier nur von einem Bubenſtück die Rede ſeyn, nicht von einer verderblichen Sache. Daß die Feinde ſelbſt die Sache beim rechten Namen nennen, iſt ihrem ſittlichen Standpunkte ganz angemeſſen. Das: ihm angegoſſen, ſ. feſt ihm anhängend, ſo daß er ſich in keiner Weiſe davon losmachen kann, erläutert ſich aus

Hi. 41, 15. 16. Das: der daniederliegt, bezieht ſich auf den Zuſtand, in dem ſich der S. ſchon befindet. Daß er nicht wieder aufſtehe, hoffen ſie durch das Bubenſtück zu bewirken. — Mein Freund, eig. mein Friedensmann. Ven.: qui me continuo amoris et venerationis osculo et solenni formula: pax tibi visitans salutabat. Das εἶπε χαῖρε ῥαββί, καὶ κατεφίλησεν αὐτόν, Matth. 26, 49, ſteht wohl hierauf in Beziehung. Das eigenthümliche: der Friedensmann, hat Jeremias nach ſeiner Vorliebe für Ausdrücke der Art, ſich an einigen Stellen angeeignet, 20, 10. 38, 22, aus denen Hitzig mit Umkehrung des Verhältniſſes ſchließt, daß Jeremias unſ. Pſ. verfaßt habe. Das hinzugefügte: dem ich vertraute (was der Herr, als auf ſich nicht paſſend ausläßt, und damit ſelbſt gegen die direct Meſſianiſche Auffaſſung Zeugniß ablegt), der mein Brot ißt, bezeichnet den Freund als ſolchen, mit dem der S. in einem vertraulichen Verhältniſſe lebte, dem er viele Beweiſe ſeiner Liebe gegeben, der ihm alles verdankte, und dient ſomit dazu, die Größe des Herzeleides zu zeigen, deſſen Schilderung in unſerem V., unmittelbar vor dem Übergange zur Bitte, ihre höchſte Spitze erreicht. Das: der mein Brot ißt, erläutert ſich aus 2 Sam. 9, 11: „Und Mephiboſeth ſoll eſſen an meinem Tiſche, wie einer von den Söhnen des Königes," vgl. V. 13. 19, 29. 1 Kön. 18, 19. Es wird fälſchlich von Mehreren blos auf die Gaſtfreundſchaft bezogen, ſo daß es ebenſo gut auch hätte heißen können: deß Brot ich eſſe. Das Partic. führt zudem auf etwas Fortgeſetztes. Bei Judas erhielt das: der mein Brot ißt, ſeine volle, ſeine gräßliche Wahrheit, als er an dem Genuſſe des Abendmahles theilnahm. Er erhebt die Ferſe gegen mich, wie ein Pferd, das gegen ſeinen Herrn ausſchlägt. Es liegen in dem V. wohl perſönliche Verhältniſſe Davids zu Grunde, wie das zu Ahitophel, 2 Sam. 15, 12. 31, ohne daß aber an eine individuelle Beziehung darauf zu denken wäre.

Es folgt nun in der letzten Strophe die auf die im Vorigen geſchilderte Lage der Dinge gegründete Bitte, V. 11, und die Zuverſicht ihrer Erfüllung, V. 12. 13.

V. 11. Und du, Herr, ſey mir gnädig, und hilf mir auf ſo will ich ihnen vergelten. V. 12. Dabei merke ich daß du Gefallen an mir haſt, daß mein Feind nicht über mich jauchzen wird. V. 13. Und ich — um meiner Unſträflichkeit willen unterſtützeſt du mich, und ſtelleſt mich vor dein Angeſicht ewiglich. Das „ſey mir gnädig" wird aus V. 5 wieder aufgenommen, nachdem im Vorigen demſ. die Begründung ertheilt worden. Das „hilf mir auf" ſieht zurück auf das: der daniederliegt, wird nicht wieder aufſtehen, der Feinde in V. 9. In das: ſo will ich vergelten ihnen (fälſchlich Mehrere: auf daß ich ihnen vergelte), haben ſich manche Ausl. nicht finden können. Der Vorſatz, ſeinen Feinden zu vergelten, den der S. hier ausſpricht, ſcheint zu ſtreiten gegen Matth. 5, 39. 40, gegen Davids eigne Grundſätze, Pſ. 7, 5, und ſeine Praxis — er verzieh ſogar einem Simei, 2 Sam. 19, 24 —, gegen Prov. 20, 22: „ſprich nicht, ich will Böſes vergelten," und ſo manche andere Ausſprüche des A. und des N. T. Mannigfache Aushülfen der Verlegenheit ſind verſucht worden: mehrere ältere Ausl., wie Calvin, ſchließen aus dieſen Worten, daß hier nicht David rede, ſondern Chriſtus, deſſen die Rache, Andere erinnern an Davids Königsamt, nicht bedenkend, daß eine ausſchließliche Beziehung auf David durch den ganzen Charakter des Pſ. ausgeſchloſſen wird; nach Stier ſoll der Verf. hier „freundlich ironiſch" reden, die Vergeltung, die er meint, ſoll in Vergebung und Begnadigung beſtehen. Die Stelle tritt aber ſogleich in Einklang mit den ſcheinbar widerſprechenden, ſobald unterſchieden wird zwiſchen Vergeltung aus Rachſucht, einer ſolchen, welche das gekränkte Individuum als ſolches ſucht und übt, und Vergeltung im Dienſte Gottes, in Vertheidigung

der von ihm uns anvertrauten Güter und Rechte. Nur die erſtere wird im A. und N. T. verworfen, die letztere wird überall empfohlen. Sie ſteht nicht blos einem ſolchen zu, in deſſen Perſon ein hohes von Gott übertragenes Amt verletzt wird, wie David den Simei, dem er aus außerhalb der Sache liegenden Gründen vorläufige Strafloſigkeit gewährt hatte, ſeinem Nachfolger zur Beſtrafung übergibt, 1 Kön. 2, 9, wie der Herr im Gleichniß Luc. 19, 27 verkündet, wie er ſeinen Feinden ſtrafend vergelten werde, und dieſe Vergeltung reichlich geübt hat — Jo. Arnd: „Ich meine, er hat ſie bezahlt! ſie haben ihre Macht und Gewalt wider ihn geübt, dagegen hat er ſeine Gewalt wieder geübt wider ſie, und iſt ihnen zu ſtark geweſen, er hat überwunden und ſeine Feinde zum Schemel ſeiner Füße gelegt, er wird ſie mit einem eiſernen Scepter zerſchlagen" —, ſondern auch der bloße Privatmann kommt in viele Verhältniſſe, in denen er nicht blos das Recht, ſondern die heilige Pflicht hat, zu vergelten. Dem Vater, der den ungerathenen Sohn züchtigt, der ſich frech wider ihn vergangen, wird Niemand ſo unvernünftig ſeyn, Matth. 5, 39. 40 entgegenzuhalten, wenn er nicht durch perſönliche Gereiztheit aus dem Gebiete ſeines Rechtes heraustritt. Ebenſo wenig demjenigen, der den frevelhaften Schänder ſeiner Ehre, welche zu wahren jeder heilig verpflichtet iſt, weil er ohne ſie ſeine Lebensaufgabe nicht erfüllen kann, vor Gericht zieht, und ihn ins Gefängniß bringt, um ſo weniger, da ein ſolches Verfahren auch für den Beleidiger die wahre Bethätigung der Liebe iſt, ſo daß der Satz: viri boni est prodesse quibus potest, nocere nemini, quamquam lacessiti injuria dadurch keineswegs verletzt wird. Demjenigen, der uns einen Streich auf den rechten Backen gibt, auch den andern darbieten, kann, ſobald es nicht blos mit dem Herzen, ſondern auch äußerlich geſchieht, unter Umſtänden die liebloſeſte Härte ſeyn. — Zwiſchen V. 11 und V. 12 liegt die große Thatſache der Zuſicherung der Erhörung.

Durch die Gewißheit des Sieges, welche der Herr dem S. ertheilt, da Alles für ihn verloren zu ſeyn ſcheint, wird er beſtärkt in der Überzeugung von Gottes gnädigem Wohlgefallen an ihm, „welches mir die Feinde wollten disputiren,“ Verleb. B. Daß mein Feind nicht über mich jauchzen wird, nämlich wie du mich innerlich davon verſichert haſt. — Das: und ich, im Gegenſatze gegen die dem Untergange geweihten Feinde. Das תֹּם heißt nie Wohlſtand, ſondern immer im ſittlichen Sinne Unſträflichkeit. Dieſe iſt hier die Urſache, in welcher die göttliche Hülfeleiſtung als ihre Wirkung ruht, vgl. Pſ. 18, 21. Der Gegenſatz des: in meiner Unſträflichkeit gegen das: ich habe geſündigt gegen dich, in V. 5 iſt nur ein ſcheinbarer. Auch der Unſträfliche iſt noch mit mancher Schwachheit behaftet. Wegen dieſer wird er mit mannigfachen oft ſehr ſchweren Leiden heimgeſucht, die Unſträflichkeit aber wendet den gänzlichen Untergang ab. Wen Gott „vor ſich ſtellt,“ der iſt ein Gegenſtand ſeines Schutzes und ſeiner Fürſorge, vgl. das: „ich werde in Gerechtigkeit dein Antlitz ſchauen,“ in Pſ. 17, 15.

V. 14: gelobet ſey der Herr, der Gott Iſraels, von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen, Amen iſt kein Beſtandtheil des Pſ., ſondern die Doxologie, welche den Schluß des erſten Buches bildet.

Pſalm 42 und 43.

Vom Heiligthum getrennt, unter Umſtänden, die ihn darin ein Zeichen der Verwerfung von Gott erkennen ließen, drückt der S. ſein lebhaftes Verlangen aus, daß der Zugang zum Heiligthum und ſomit zur Gnade Gottes ihm wieder eröffnet werde. Sein Schmerz wird noch gemehrt durch den Hohn ſeiner Feinde, die aus ſeinem Elende, namentlich aus ſeiner Entfernung vom

Heiligthum, auf die Nichtigkeit ſeines Verhältniſſes zum Herrn ſchließen (V. 4), und durch die Erinnerung an ſein früheres glückliches Loos, ſeine Theilnahme an den ſchönen Gottesdienſten des Herrn (V. 5). Aber mitten in den Aufruhr der unruhigen Seele ruft der Glaube ſein „harre auf Gott" hinein, und verheißt, daß der S. ihm dereinſt noch danken werde für ſein Heil, V. 6.

Die Kraft der Anfechtung iſt durch dieſen Zuſpruch gebrochen, aber noch iſt ſie nicht ganz beſiegt. Der Schmerz macht ſich von neuem geltend, aber der S., des „harre auf Gott" eingedenk, trägt ihn ſogleich zu Gott. Der Inhalt der zweiten Strophe wird zu Anfang in V. 7 kurz zuſammengefaßt in den Worten: „mein Gott, bei mir iſt meine Seele betrübt, darum gedenke ich dein," welche dann im Folg. weiter ausgeführt werden. Zuerſt das: meine Seele iſt in mir betrübt, in V. 8: alle Fluthen des Jammers ergehen über den S.; dann das: ich gedenke dein, in V. 9—11: der Herr gibt Gnade, ſo daß er inmitten dieſer unſäglichen Leiden ihn loben und preiſen, und zu ihm freudig beten, und ihm ſeine Noth vorlegen kann. Was noch von Zagen und Unruhe in der Seele geblieben iſt, das wird zum Schluſſe noch durch den wiederholten Zuruf des Geiſtes an ſie: harre auf Gott, beſeitigt, und der Pſ. ſchließt mit dem vollen Siege des Glaubens.

In Pſ. 43 bittet der S. den Herrn, daß er, als ſein Gott, ihm gegen ſeine boshaften Feinde beiſtehen, und ihn zu ſeinem geliebten Heiligthum zurückführen möge. Zum Schluſſe beſchwichtigt der Geiſt die Seele mit demſelben Zurufe, der ſich früher ſchon als wirkſam bewieſen.

Die formelle Anordnung tritt leicht erkennbar hervor. Pſ. 42 zerfällt in zwei Strophen, jede von fünf Verſen; bei der zweiten wird V. 7, weil er blos den Charakter eines Vorſpieles hat, nicht mitgezählt. Fünf Verſe hat auch Pſ. 43, und kün-

digt sich dadurch, gradeso wie Ps. 70 im Verhältniß zu Ps. 40, als etwas Halbes und Unvollendetes an, welches auf ein größeres Ganzes hinweist.

Daß beide Psalmen in naher Beziehung zu einander stehen, erhellt schon eben aus dieser auf die Zehnzahl von Ps. 42 hindeutenden Fünfzahl von Ps. 43; dann aus der Übereinstimmung des Schlußverses in Ps. 43 mit Ps. 42, 6 und V. 12, und aus der Wiederaufnahme von Ps. 42, 10 in Ps. 43, 2; aus der offen zu Tage liegenden Übereinstimmung der Situation; endlich aus dem Fehlen jeder Überschrift in Ps. 43. Deshalb darf man aber nicht nach der jetzt gangbaren Annahme daran denken, beide Psalmen in einen zusammenzuziehen. Je mehr die Übereinstimmung beider Ps. auf der Oberfläche liegt, desto weniger kann daran gedacht werden, daß die Abtheilung in zwei Psalmen erst in späterer Zeit vorgenommen worden sey. Niemand würde daran gedacht haben, wenn sie nicht von Hauf' aus stattgefunden hätte. Ferner spricht gegen diese Annahme die Analogie. Wo wir sonst große Übereinstimmung zwischen zwei neben einander stehenden Psalmen finden, da erweisen sich dieselben überall nicht als willkührlich von einander losgerissene Stücke eines ursprünglich verbundenen Ganzen, sondern als Psalmenpaar, vgl. namentlich Ps. 1 und 2. 9 und 10. 32. 33, die das mit den unsrigen gemeinsam haben, daß auch dort bei dem zweiten Ps. die Überschrift fehlt. Dann zerstört die Annahme einer völligen Zusammengehörigkeit den Organismus. Die zweite Strophe von Ps. 42 steht in inniger Beziehung auf die erste. Das: mein Gott, betrübt ist meine Seele in mir, womit sie beginnt, hat das: was betrübst du dich, meine Seele, des Schlusses der ersten zu seiner Grundlage; und was noch wichtiger ist, als diese formelle Anknüpfung, die in der ersten Strophe bereits gewonnene Beruhigung liegt hier zu Grunde, und ein regelmäßiges Fortschreiten läßt sich deutlich bemerken. Dagegen in Ps. 43 liegt

uns ein ganz neuer Anfang vor; er trägt nicht den Charakter einer dritten Strophe und Stufe, ſondern eines Compendiums des Ganzen. Dazu kommt noch der weit leichtere und einfachere Stil von Pſ. 43, daraus erklärlich, daß hier die Klage und der Troſt in ihren einfachſten Grundzügen gegeben werden; die Beziehung des: „das Heil meines Antlitzes“ in Pſ. 42, 12 auf das: „das Heil ſeines Antlitzes“ in V. 6, welche verdunkelt wird, ſobald man das „das Heil meines Antlitzes“ in Pſ. 43, 5 noch zu demſelben Pſalme zieht; endlich, die formelle Anordnung: die Annahme der völligen Zuſammengehörigkeit läßt die Zehnzahl als Signatur des Vollendeten und in ſich Abgeſchloſſenen bei Pſ. 42 und die Fünfzahl als die gebrochene Zehn in Pſ. 43 unbeachtet, und bietet uns ſtatt des bedeutſamen zehn und fünf, das nichts bedeutende funfzehn.

Der Pſalm führt in der Überſchrift den Namen משכיל, Unterweiſung, vgl. zu Pſ. 32. Der Charakter einer ſolchen tritt uns ſchon in der Form entgegen. Der Geiſt tritt in Pſ. 42, 6. 12 und Pſ. 43, 5 als Lehrer der Seele auf, und macht ſie, die thörichte, weiſe. Da nach der Überſchrift der Pſ. dem Sangmeiſter zur öffentlichen Aufführung übergeben wurde, ſo kann das משכיל nicht blos auf die nächſte, individuelle Veranlaſſung des Pſ. bezogen werden; es weiſt ihm die Beſtimmung an, überhaupt die Frommen zu unterweiſen, wie ſie ſich im Kreuze zu verhalten haben.

Dann wird in der Überſchrift der Pſ. als angehörig den Söhnen Korahs bezeichnet, wie Pſ. 44—49. 84. 85. 87. 88. Dieſe waren nach 1 Chron. 6, 16 ff. 9, 19. 26, 1. 2. 2 Chron. 20, 19 eine Levitiſche Sängerfamilie. Ihre muſikaliſche Virtuoſität verdankte ſie vielleicht einem ihrer Mitglieder, dem zu Davids Zeit lebenden Heman. Nach der Anſicht Vieler ſollen die Korachiten in den Überſchriften nicht als Verf. der mit ihrem Namen bezeichneten Pſalmen, ſondern als diejenigen genannt wer-

den, denen sie zur Aufführung übergeben wurden. Dagegen entscheiden aber folgende Gründe. 1. Wenn ein Lied in der Überschrift als jemanden angehörig bezeichnet wird, so denkt jeder zunächst daran, daß es ihm als Verfasser angehört. Wo daher der Name des Verf. nicht außerdem in der Überschrift genannt wird, da kann die Übergabe zur musikalischen Aufführung nicht ohne weiteres durch ל bezeichnet werden, und es findet sich auch in allen Überschriften der Ps. kein Fall, wo dieß erweislich geschehen wäre. 2. Unter allen Korachitischen Psalmen findet sich kein einziger, wo David oder ein anderer Nichtkorachit als Verf. genannt wäre. 3. Bei dem einzigen Ps., der neben dem „den Söhnen Korahs" noch den Namen des Verf. an der Spitze trägt, ist dieser Verf. ein Korachit, Heman, in Ps. 88, 1. 4. Den Korachitischen Psalmen ist ihrer Mehrzahl nach die Vorliebe für den Namen Elohim gemeinsam, welche bewirkt hat, daß die Hauptmasse derselben gleich im Eingange des zweiten Buches ihre Stelle erhalten hat, welches die Ps. mit vorwiegendem Elohim mittheilen soll. Eine solche Eigenthümlichkeit ist bei der Annahme, daß die Korachiten nur die Sänger waren, schwer erklärlich. — Mit der Feststellung übrigens, daß die mit dem Namen der Korachiten bezeichneten Psalmen aus dem Schooße dieser Familie hervorgingen, ist über die Zeit ihrer Abfassung noch nichts festgestellt. Denn da diese Familie als Sängerfamilie lange Zeit, und ohne Zweifel so lange als überhaupt Psalmen gedichtet wurden, fortbestand, vgl. 2 Chron. 20, 19, wo die Korachiten in Josaphats Zeit erwähnt werden, so steht von vornherein dem nichts entgegen, daß diese Psalmen sehr verschiedenen Zeiten angehören.

Während die Überschrift d. Ps. den Söhnen Korahs beilegt, sprechen innere Gründe von nicht geringerer Stärke dafür, daß der in ihm redend auftritt, kein anderer als David ist. Schon das führt auf ihn, daß hier so specielle Beziehungen auf

die perſönlichen Verhältniſſe des Redenden vorkommen, wie ſie ſich ſonſt ſehr ſelten vorfinden, vgl. beſonders das: „darum gedenke ich dein aus dem Lande des Jordan und der Hermonsberge, von dem kleinen Berge.“ Dergleichen findet ſich ſonſt nur in Pſalmen, welche ſich auf Perſonen beziehen, die für das Ganze entſchiedene Bedeutung haben, vor Allen auf David, oder wenn man näher zuſieht nur auf ihn, und kann ſich der Natur der Sache nach nur darin finden, ſo gewiß als die Pſalmen zum öffentlichen gottesdienſtlichen Gebrauche beſtimmt waren. Dann ſtimmt die Situation auffallend überein mit einer ſolchen in dem Leben Davids, der Zeit ſeiner Flucht vor Abſalom. David war damals des Zuganges zum Heiligthum unter denſelben Verhältniſſen beraubt, wie der hier Redende, ſo daß er darin ein Zeichen der göttlichen Ungnade erblicken, die Ausſchließung vom Heiligthum ihm zugleich als Ausſchließung von Gott erſcheinen mußte, die Rückkehr der Gnade Gottes und die Rückkehr zum Heiligthum als unzertrennlich verbunden, vgl. in der letzteren Beziehung 2 Sam. 15, 25. 26: „Und der König ſprach zu Zadok: bringe zurück die Lade Gottes in die Stadt. Wenn ich Gnade finden werde in den Augen des Herrn, ſo führt er mich zurück, und läßt mich ſich ſehen und ſeine Wohnung. Und wenn er alſo ſprechen wird: ich habe nicht Gefallen an dir, ſo thue er, wie ihm gut dünkt.“ Schon dieſe Übereinſtimmung iſt eine ſehr individuelle: ähnliche Verhältniſſe kamen gewiß ſehr ſelten vor. David ferner hielt ſich in jener Zeit zu Mahanaim jenſeits des Jordan auf: in dem Lande jenſeits des Jordan gedenkt hier der Redende Gottes. Die Bedeutung der Übereinſtimmung der Situation wird verſtärkt durch den Umſtand, daß unſer Pſ. auffallend übereinſtimmt mit Pſ. 63, der nach der Überſchrift von David verfaßt wurde, da er auf der Flucht vor Abſalom in der Wüſte Judah war. Unſern Pſ. von Pſ. 63 loszureißen, geht ebenſo wenig an, wie Pſ. 44 von Pſ. 60. Endlich ſpricht gegen

die Korachiten und für David als Gegenstand des Pf. V. 5, wo der Redende sich schmerzlich an die selige Zeit erinnert, wo er an der Spitze der feiernden Menge und als ihr Führer zum Hause Gottes zog. Dieser Zug führt entweder auf einen der vornehmsten Priester, oder auf einen König. Auf die Korachiten paßt er nicht; denn diese konnten als bloße Leviten nicht Chorführer seyn. David aber finden wir in ganz ähnlichen Functionen bei der Einholung der Bundeslade, 2 Sam. 6, 14: und David tanzte mit aller Kraft vor dem Herrn, und David war bekleidet mit einem leinenen Ephod, „weil er sich gleichsam in priesterlicher Function befand," vgl. V. 18, wonach David das Volk segnete im Namen des Herrn der Heerschaaren.

Der Überschrift, welche die Kinder Korahs als Verfasser nennt, und den inneren Gründen, welche auf David als Gegenstand des Pf. hinführen, geschieht in gleicher Weise ihr Recht, wenn angenommen wird, daß einer aus der Mitte der Söhne Korahs aus Davids Seele diesen Pf. gesungen hat. Diese Annahme hat sicher von vornherein nichts Unwahrscheinliches. Es ist nichts natürlicher, als daß David, der so oft sich in fremdes Leid liebend versenkt, und ihm Trost gespendet hatte, nun von einem aus der Gemeinde derselbe Dienst erwiesen wurde; nichts natürlicher, als daß neben der Liebe, die sich beeiferte, David leibliche Erquickung zu bereiten, auch die damals geschäftig war, welche dem Hungrigen das Brot des Lebens bricht. Es war eine Zeit, wo die Liebe der Getreuen ebenso lebendig sich erwies, als der Haß der Empörer, und daß unter den Ersteren alle diejenigen waren, die zu dem Heiligthum in näherer Beziehung standen, liegt in der Natur der Sache, und wird durch 2 Sam. 15, 24 bezeugt. Zudem haben wir eine vollständige Analogie an Pf. 84, der nach der Überschrift ebenfalls von den Söhnen Korahs verfaßt wurde, die aber nach V. 10 aus der Seele des sich in der Verbannung befindenden Königes reden. — Von der aufgestellten

Ansicht aus erklärt sich auch das Verhältniß uns. Ps. zu Ps. 63. Dieser von David selbst, als er auf der Flucht noch in der Wüste Judahs war, verfaßte Ps. bildete den natürlichen Anknüpfungspunkt für den unsrigen, welcher der Zeit des Aufenthalts in dem transjordanensischen Lande angehört.

Die Gründe, die man gegen die Beziehung auf David vorgebracht hat, sind von keiner Bedeutung. Man vermißt in Mahanaim die Feinde, welche den S. „wegen seines Glaubens verspotteten," V. 4 und 11. Allein der Spott geht nicht auf den Glauben an Jehovah überhaupt, sondern an Jehovah als den Gott des Redenden, und ist ganz analog dem in Ps. 3, 3. 22, 9. Der Einwand, Mahanaim habe nicht am Hermon selbst gelegen, beruht auf falscher Deutung von V. 7, wo der S. durch „das Land des Jordans und der Hermone" das ganze transjordanensische Land bezeichnet.

Gegen diejenigen, welche geneigt sind, den Ps. in eine sehr späte Zeit, die um das Babylonische Exil, oder gar, wie Hitzig, der Maccabäer zu versetzen, entscheidet, außer den schon angeführten Gründen für die Beziehung auf David, der Umstand, daß schon Joel in C. 1, 20 den ersten V. desselben vor Augen hatte, und daß sich in Jon. 2, 4 eine unleugbare Beziehung auf V. 8 vorfindet. Köster's Behauptung, der Ps. sey eine Klage des Israelitischen Volkes über das Exil, wird schon durch den fünften der von Venema aufgestellten Charaktere zurückgewiesen, „daß dieser Mann blos durch die Verbannung des Gottesdienstes beraubt wurde, während der Sitz der Religion und ihre Ausübung nicht zerstört war, sondern bestand." Meinungen, wie die, der ins Exil geführte König Jojachin sey Verfasser, sind einfach ihrem Schicksale zu überlassen.

Die beste Vorbereitung zum tieferen Eindringen in den Gedankeninhalt des Ps. gewähren folg. Worte Luther's: „Gott ist zweier Art. Zu Zeiten ist er ein verborgener und bedeckter

Gott; als wenn das Gewiſſen in Anfechtung fühlet die Sünde, fühlet andere Schäden, entweder geiſtliche oder leibliche, daran es mit Herz und Gedanken klebt und ſich der Gnade und Gütigkeit Gottes nicht vermag zu tröſten. Die nun nach ſolchem verborgenen Bilde Gottes urtheilen, die fallen ohne alle Rettung in Verzweiflung und Verdammniß. — Es iſt aber noch ein ander aufgedecktes Bild Gottes, oder ein aufgedeckter und nicht verborgener Gott, nämlich das rechte Bild des gütigen, gnädigen, barmherzigen, verſöhnten Gottes. Wie auch die Sonne zweierlei Art iſt, ſo iſt doch wahrhaftig nur eine Sonne, wie auch nur ein einiger Gott iſt, denn eine andere Sonne kann ſie genannt werden, wenn ſie dunkel ſcheinet und mit Wolken bedeckt iſt; und aber eine andere, wenn ſie leuchtet klar und ſchön aus dem *hellen* Himmel. Und ſo nun einer dem dunklen Bilde der Sonne nach, wenn ſie mit Wolken überzogen und verdeckt iſt, richten wollte, ſo müßte er es dafür halten, als wollte nimmermehr kein heller Tag werden, und ſich einer ewigen Nacht beſorgen. Nun aber iſt dieß eine Kunſt und in der Wahrheit eine goldne Kunſt, daß man es dafür halten kann, daß wenn die Sonne mit Wolken und Nebel bedeckt nicht einen klaren Schein von ſich geben kann, ſie dennoch über die Wolken und Nebel hervorbrechen, und der Welt einen hellen und klaren Schein wiederum geben werde. — Alſo thut hier der Prophet, der in Anfechtung liegt, und ſich aufrichtet, und begehrt zu ſehen die Sonne, wenn ſie durch die Wolken hervorgebrochen iſt; gedenket in ſeinem Herzen auf ein ander Bild, denn er da gegenwärtig vor Augen ſieht. Und ob ihn wohl ſein Gewiſſen ſchreckt, alles Übel dräuet, und vor Zweifel ſchier dahin fallen will, ſo richtet er ſich doch im Glauben auf, hält feſt an der Hoffnung und vertröſtet ſich ſelber, es werde ihm Gott helfen, und wiederum einſetzen, daß er möge ſehen den Gottesdienſt, an dem Ort, den Gott allein geordnet hatte auf dem ganzen Erdboden."

V. 1—6. — V. 1. Dem Sangmeister eine Unterweisung von den Söhnen Korahs. V. 2. Wie ein Hirsch der nach Wasserbächen lechzet, so lechzet meine Seele nach dir, Gott. V. 3. Meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott, wann werde ich kommen, und wann erscheinen vor Gottes Angesicht? V. 4. Meine Thränen sind mir Speise Tag und Nacht, da man spricht zu mir immerfort: wo ist dein Gott. V. 5. Daran will ich gedenken und ausschütten in mir meine Seele, daß ich zog in dem Haufen, vor ihnen wallte zum Hause Gottes mit Frohlocken und Danken unter der feiernden Menge. V. 6. Was betrübst du dich meine Seele und bist so unruhig in mir? Harre auf Gott, denn ich werde ihn noch preisen, das Heil seines Angesichtes. — Das אַיָּל, V. 2, ist Gattungswort, obgleich es gewöhnlich den männlichen Hirsch bezeichnet, die Hindinn durch אַיָּלָה bezeichnet wird. Daß es hier als Bezeichnung der Hindinn genommen werden muß, zeigt das Fem. des Verb. Die Hindinn hat der S. gewählt, damit das תַּעֲרֹג dem תַּעֲרֹג entspreche, besonders aber, weil mit der weiblichen Seele, die ihr in ihrer Schwäche ähnlich ist, die Hindinn passender verglichen wird als der Hirsch. Da das כ immer nur wie = gleich, nicht == so wie bedeutet, so ist nach dem כְּאַיָּל das Relat. hinzuzudenken. Das עָרַג lechzen, mit עַל, insofern die Begierde über ihrem Gegenstande schwebt, auf ihm ruht, mit אֶל, sofern sie auf ihn gerichtet ist. Über das אֲפִיקִים Bäche, vgl. zu Ps. 18, 16. Daß als Grund des Lechzens nach Wasser bei der Hindinn nicht die durch Verfolgung hervorgebrachte Erschöpfung, sondern die herrschende Dürre zu denken ist, erhellt aus der Vergl. von Ps. 63, 2: „meine Seele dürstet nach dir in einem dürren Lande," und Jo. 1, 20: „auch die Thiere des Feldes sehnen sich nach dir, denn vertrocknet sind die Wasserbäche und Feuer hat ver-

zehrt die Auen der Wüſte.“ Die letztere St. iſt offenbar von der unſrigen abhängig; das Fremdartige: ſie ſehnen ſich nach dir, ruft ſchon von vornherein den Gedanken hervor, daß hier eine Anſpielung auf eine ältere Stelle ſtattfinden müſſe, das ערג kommt außer an dieſen beiden St. gar nicht weiter vor, und das תערג אליך ſtimmt buchſtäblich überein. Der Prophet hat auf die Thiere dort übertragen, was hier von der Seele vorkommt, in einer Verbindung mit den Thieren, welche die Übertragung ſehr nahe legte. — Das: nach dir, Gott, bezieht ſich, wie das Folgende zeigt, nicht allein auf den Wunſch des S., innerlich der Gnade Gottes theilhaftig zu werden. Ebenſo wenig aber auch darf man dem: nach dir, das: nach deinem Tempel, ſubſtituiren. Die Sehnſucht des S. wird als auf Gott ſelbſt, *nicht* auf die Stätte ſeiner Anbetung gehend bezeichnet. Die Verſuchung, einen von dieſen beiden Abwegen zu betreten, wird beſeitigt durch folgende Bemerkungen. Es war unter dem A. B. von großer Bedeutung, daß man den Zugang zu dem Orte beſaß, wo Gott als Gott Iſraels gegenwärtig zu ſeyn verheißen hatte. Die äußere Nähe vermittelte die innere — in dieſer Beziehung bemerkt Calvin, weil die Frommen des A. B. gewußt, daß ihnen die Flügel zum Fliegen gefehlt, ſo haben ſie ſich der Leitern bedient, um zu Gott emporzuſteigen; wir bedürfen dieſer Stütze der Schwachheit nur deshalb nicht mehr, weil ſie uns unendlich reeller in Chriſto gewährt worden —, und dann concentrirte ſich dort das Iſraelitiſche kirchliche Leben, und die Andacht und Liebe wurde bei dem Einzelnen durch die Gemeinſchaft mächtig geweckt und gefördert. Iſt nun, weil Gott für die Seinen ein Gott des Heiles iſt, in jeder Beraubung des Heiles, in jedem ſchweren Leiden ein Zeugniß gegen unſere Sünden, eine Realerklärung Gottes, daß er uns von ſeinem Angeſichte verſtoßen habe, enthalten, iſt es unmöglich, ſo lange ein ſolches Leiden fortdauert, zum vollen Bewußtſeyn der Gemeinſchaft mit Gott und ſeiner

Gnade zu gelangen: ſo mußte, ſo gewiß es unter dem A. B. das höchſte Unheil war, von dem Heiligthum getrennt zu werden, ſo gewiß auch eine ſolche durch Gott herbeigeführte Trennung mehr wie alles andere Unheil die Bedeutung einer thatſächlichen Excommunication haben; und wenn auch in einem ſolchen Zuſtande die Tröſtungen Gottes innerlich die Seele erquickten, ſo konnte doch die Rückkehr zum vollen Frieden und zur vollen Freudigkeit erſt mit der Rückkehr zum Heiligthum erfolgen. Aus dem Bemerkten erhellt, daß die Anfechtung, in der der S. ſich befindet, nur der Form nach ihm eigenthümlich iſt, daß wir in jedem ſchweren Leiden uns der Hauptſache nach mit ihm in gleicher Lage befinden. Am meiſten analog ſind die Zuſtände, in denen der Herr ſeine fühlbare Nähe uns entzieht, die Zuſtände innerer Dürre und Dunkelheit, in denen ſeine Geſtalt in unſerer Seele verbleicht. — Der Beiſatz: nach dem lebendigen Gott, V. 3, macht darauf aufmerkſam, was der S. an dieſem Gotte verloren, und weiſt hin auf den Grund ſeines lebhaften Verlangens und ſeiner ſchmerzlichen Sehnſucht nach ihm. Sein Gott iſt nicht ein Gedankenbild, das ſelbſt todt, auch kein Leben gewähren kann, er iſt der Lebendige und ſomit Leben ſpendende, vgl. das correſpondirende „der Gott meines Lebens," in V. 9, reich an Heil für die Seinen. Das: wann ſ. v. a. wann endlich, o si rumpatur mora u. ſ. w., ruft der S. aus, indem ſich ihm auch die kurze Friſt der Trennung von einem ſolchen Gotte zur Ewigkeit ausdehnt. Daß man bei dem Erſcheinen vor Gottes Angeſicht zunächſt an die Eröffnung des Zuganges zum Heiligthum zu denken hat, nicht an einen rein innerlichen Vorgang, zeigt ſchon das: wann werde ich kommen, zeigt auch die Vergleichung von V. 5 und Pſ. 43, 3. 4, zeigt endlich der Sprachgebrauch, in dem das: erſcheinen vor dem Angeſichte des Herrn, regelmäßig von dem Erſcheinen vor Gott in ſeinem Heiligthum vorkommt. Nach dem Bemerkten iſt aber die Eröffnung

des Zuganges zum Heiligthum als Realerklärung der wiedererertheilten vollen Gnade Gottes zu betrachten, und ſo ſchließt die Frage: „wann werde ich erſcheinen vor dem Angeſichte des Herrn“ zugleich die in ſich: wann werde ich das Antlitz Gottes ſchauen? Pſ. 17, 15, wann wirſt du mich ſtellen vor dein Antlitz? Pſ. 41, 13, ſ. v. a. wann werde ich mich wieder deiner Gnade erfreuen? Erſcheinen vor Gottes Angeſicht iſt anderwärts נראה אל פני יהוה Ex. 23, 17, hier aber fehlt, wie Deut. 31, 11. Joſ. 1, 12. Ex. 23, 15 die Präpoſition. Darin konnten ſich Mehrere ſo wenig finden, daß ſie dem Niph. das Kal ſubſtituiren wollten, אֶרְאֶה, Luther: daß ich Gottes Angeſicht ſchaue. Die Conſtruction iſt aber entweder daraus zu erklären, daß das erſcheinen hier die Natur eines Verbum der Bewegung hat, oder daraus, daß das פְּנֵי hier den Character einer Partikel annimmt, Angeſichts, bei welcher letzteren Erkl. nur Deut. 31, 11 Schwierigkeit macht. — Zu den erſten Worten von V. 4 Jo. Arnd: „Wenn man in großer Traurigkeit iſt, ſo läßt dieſelbe nicht eſſen, ſo werden gleichſam die Thränen unſere Speiſe, man trinkt und ißt gleichſam mehr Thränen in ſich als Brod oder andere Speiſe, wie David(?) ſagt Pſ. 80: du ſpeiſeſt mich mit Thränenbrot, und tränkeſt mich mit großen Maaßen voll Thränen.“ Daß man ſo erklären müſſe, und nicht mit Calvin: „er finde in nichts mehr Troſt, als in den Thränen, ſie ſeyen ſeine Erquickung, wie Andere ſich an Speiſen ergötzen,“ auch nicht mit Stier: „ſie ſind mein tägliches Brot und miſchen ſich zu meinem täglichen Brote,“ daß der Sinn einfach iſt: ſtatt zu eſſen, weine ich, zeigen die Parallelſt. Hi. 3, 24: „denn meiner Speiſe kommt mein Seufzen zuvor,“ 1 Sam. 1, 7, wo es von Hannah heißt: „ſie weinte und aß nicht,“ Pſ. 102, 5: „ich vergeſſe mein Brot zu eſſen.“ — Da man ſpricht: „die Redenden, Davids Feinde, werden nicht näher bezeichnet, weil es nicht auf ihre Perſon, ſondern nur auf ihre Rede ankam, die in des S. Empfin-

dung einen so traurigen Widerhall fand. Zu dem immerfort (das כל היום heißt hier, wie immer, den ganzen Tag, nicht jeden Tag) bemerkt Stier: „Denn wenn auch die Spötter nicht unausgesetzt sich so vernehmen lassen, so hört doch die gedrückte Seele fortwährend ihren Spott in sich erklingen.“ Zu dem: wo ist dein Gott, Calvin: „Was willst du? Siehst du nicht, daß du von Gott verworfen bist? Denn sicherlich will er in dem heiligen Zelte angebetet werden, von dessen Zugange du abgeschnitten bist.“ Die Trennung vom Heiligthum kommt hier aber nur als die Spitze des über dem S. verhängten Unheiles in Betracht, welches die Feinde als factischen Beweis geltend machen, daß er von Gott verworfen sey, vgl. Simeis Worte in 2 Sam. 16, 7. 8. Ps. 71, 11. 115, 2. — Mehrere, zuletzt Stier, beziehen das אלה in V. 5 auf das Vorherg., den Hohn der Feinde, und nehmen die Fut. אעבר und ארדם in der Bedeutung des Fut. Luther: wenn ich denn deß inne werde, so schütte ich mein Herz heraus bei mir selbst, denn ich wollte gerne hingehen; Stier: ich verzehre mich, schütte meine Seele in Sehnsucht darnach aus, daß ich (doch endlich einmal wieder) hinziehen möchte. Allein bei dieser Beziehung des: dieses, auf die „traurige Frage, die David nicht loswerden kann, sondern deren er stets gedenken muß“ verwickelt man sich in die Schwierigkeit, daß die Frage der Feinde: wo ist nun dein Gott, oder die Lage des S., die zu dieser Frage Veranlassung gibt, und das Ziehen in dem Haufen und Wallen zum Hause Gottes keinen recht passenden Gegensatz bildet. Etwas anderes wäre es, wenn hier nur überhaupt von dem Kommen zum Heiligthume, dem wieder eröffneten Zugange zu dems. die Rede wäre. Dazu kommt die Vergl. von V. 7, wo das Object des Gedenkens nicht der Hohn der Feinde, sondern Gott und sein früheres Heil ist, und die Vergl. der Realparallele Ps. 55, 15. Man wird also mit der überwiegenden Mehrzahl der Ausl. das: dieses auf das Fol-

gende beziehen, und die Fut. als Bezeichnung der häufig wiederholten Handlung in der Vergangenheit nehmen müssen, wie sie gradeso in Ps. 55, 15 vorkommen. Der Schmerz des S. wird gemehrt, wenn er neben seinem gegenwärtigen Elend sein früheres Heil ins Auge faßt. Man hat keinen Grund, mit vielen Ausl. die beiden Fut. mit dem ה, des Strebens zu Anfang in der Bed. des gewöhnlichen Fut. zu nehmen: daran denk' ich und ergieße, auch nicht mit Ewald dem: ich will gedenken und ergießen, das: ich soll oder muß gedenken und ergießen, zu substituiren. Die gewöhnl. Bed. dieses Fut., wonach es „das Streben des Gemüthes, die Richtung des Willens auf ein bestimmtes Ziel" bezeichnet, ist hier ganz passend. Der S. will geflissentlich seinem Schmerze nachhängen. Er will sich sein früheres Glück ins Gedächtniß zurückrufen, um dadurch sein gegenwärtiges Elend, seine Trennung vom Heiligthum um so schmerzlicher zu empfinden. Es ist der tiefen Traurigkeit eigenthümlich, daß sie dasjenige aufsucht, was ihr Nahrung geben kann, namentlich sich mit Absicht in die wehmüthige Erinnerung an die bessere Vergangenheit versenkt. Daß die gewöhnliche Bed. des Fut. parag. beizubehalten, zeigt speciell noch die Vergl. von Ps. 77, 4, welche St. auch zeigt, daß das Object des Gedenkens nicht der Hohn der Feinde, sondern das entschwundene Glück ist, wofür auch dort V. 7 und 12 spricht. Das Herz ergießt sich oder zerfließt bei demjenigen, der durch Kummer und Schmerz gleichsam aufgelöst wird, vgl. Hi. 30, 16: „und jetzt bei mir ergießt sich meine Seele," Ps. 22, 15: „geworden ist mein Herz wie Wasser, zerflossen in meinem Innern," und die dort angeführten Parallelst. Unrichtig ergänzen Mehrere: in Seufzer und Thränen. Das עָלַי heißt in einer ganzen Anzahl von Stellen unleugbar bei mir, und mit Recht bemerkt Gesenius in dem thes. p. 1027, andere Stellen, in denen an sich betrachtet, wohl eine andere Erkl. möglich wäre, seyen diesen so ähnlich, daß sie nicht von ihnen

losgeriſſen werden dürfen, durch welche Bemerkung namentlich die von Ewald Gramm. für mehrere dieſer Stellen vorgeſchlagene Erkl. beſeitigt iſt. Doch iſt wohl zu bemerken, daß das עַל immer nur in gewiſſem Zuſammenhange in der Bed. bei vorkommt, „in Redensarten, die ſich auf das Herz, die Seele, das Gemüth, und ihre Angelegenheiten und Veränderungen beziehen.“ Dieſe Thatſache zeigt, daß man die Grundbed. der Präpoſ. nicht außer Augen laſſen darf. Das עָלַי heißt in ſolchen Stellen bei mir, mit Hinweiſung darauf, daß die Seele die Ehre, der beſſere Theil. Ganz richtig Köſter: „Überall (außer hier, V. 6. 7. 12. 43, 5) gebraucht unſer Dichter von der Seele die Präpoſ. עַל, wodurch die Seele als das Herrſchende im Menſchen bezeichnet wird.“ Das סָךְ, Haufen, hier von den Zügen der Feiernden, von ihren feierlichen Proceſſionen zum Tempel. Das אֶרְדֳּם iſt Hithp. von דדה langſam einhergehen, welches außerdem nur noch Jeſ. 38, 15 in dem Liede des Hiskias vorkommt: „ich will langſam einhergehen alle meine Jahre in der Betrübniß meiner Seele,“ wie einer, der zugleich vom Tode befreit und dem Tode zugeſprochen iſt, vgl. Scheid cant. Hisk. p. 120. Hier bezieht es ſich auf den feierlich langſamen Schritt der Proceſſionen. Das ihm angehängte, ſich auf das Collect. סָךְ beziehende Suffixum erfordert eine Modification des Verbalbegriffes, da die Annahme, daß das Suff. accus. hier für den Dativ ſtehe, eine unhaltbare iſt. Das eigentlich als Reflexivum ohne Object ſtehende Hithp. erhält mehrfach ein ſolches, wenn die Sprache in Reflexiven allmälig mehr eine mögliche active Wendung des Begriffes feſthält, Ew. So geht hier der Begriff des ſich langſam Bewegens in den des langſam Führens über, den das Verbum aber nur durch ſeine Conſtr. mit dem Accuſ. erhält. Das: ich wallte ihnen, würde gar nicht einmal paſſend ſeyn. Das: mit Frohlocken und Danken, zeigt, daß man beim Zuge zum Heiligthum Lieder zum Preiſe des Herrn abſang, dergleichen uns in den „Pil-

gerliedern," Pſ. 120—34, erhalten ſind. Der Gebrauch der Muſik bei den Proceſſionen erhellt aus 2 Sam. 6, 5. 6. Das ב wird bei jeder Nebenſache geſetzt, welche die Handlung begleitet, vgl. Ew. Vor dem letzten Worte ergänzt man beſſer das ב aus dem unmittelbar Vorherg., bei feiernder Menge, oder nimmt an, daß ſie formell ganz ſelbſtſtändig ſtehen: eine feiernde Menge, als daß man ſie als Appoſ. zu dem Suff. in אֹרֵם betrachtet, wo man einen ſchleppenden Satz erhält. Das הָמוֹן, eig. Getümmel, kommt von der feiernden Menge auch in 2 Sam. 6, 19 vor. Unſer V. läßt uns einen tiefen Blick thun in das Weſen der ſchönen Gottesdienſte unter dem A. B., zeigt wie bei ihnen eine mächtige Bewegung die Gemüther ergriff, und das Feuer der Andacht und Anbetung bei der Gemeinde zur hellen Flamme angefacht wurde. — Zu V. 6 Calvin: „David ſtellt ſich hier uns dar, wie in zwei Theile getheilt. Sofern er durch den Glauben in Gottes Verheißungen ruht, erhebt er ſich, mit dem Geiſte einer unbeſiegbaren Tapferkeit gerüſtet, gegen die Empfindungen ſeines Fleiſches, und tadelt zugleich ſeine Weichheit." Es iſt der in Gott kräftige Geiſt, der hier dem „ſchwächeren Gefäß," der zagenden Seele entgegentritt, die im Buche Hiob als Hiobs Weib perſonificirt erſcheint. Die Schwachheit des S. äußert ſich auf doppelte Weiſe, zuerſt durch die tiefe Niedergeſchlagenheit — das שׁחח in Hithp. ſich beugen, ſich betrüben —, dann durch tobende Unruhe — das המה mehrfach von dem Toben der Meereswogen, vgl. Pſ. 46, 4. Jer. 4, 19. 5, 22. Das Heilmittel für die Schwachheit iſt die Hoffnung auf Gott, und der Grund der Hoffnung die gläubige Zuverſicht des S., daß der Herr, der immer noch ſein Gott iſt, ihm noch durch ſeine Errettung Veranlaſſung zum Danke geben wird. Das: das Heil ſeines Angeſichtes, iſt Appoſ. zu dem Suff. des Verbi. Das Heil wird dem Angeſichte Gottes beigelegt, mit Anſpielung auf den Moſaiſchen Segen, wo die Begnadigung und der Friede von dem Angeſichte

des Herrn ausgeht, welches dem Geſegneten zugewandt iſt, vgl. Pſ. 31, 17. 44, 4. 16, 11. 17, 15. Über den Plur. ישועות vgl. zu Pſ. 18, 51. Mehrere Ausl. wollen nach dem Vorg. der LXX, Vulg., Syr. leſen: ישועת פני ואלהי, das Heil meines Angeſichtes und meinen Gott, indem ſie das אלהי des folg. V. zu dieſem ziehen. Sie berufen ſich darauf, daß man hier abtheilen müſſe, wie V. 12. 43, 5, fordere die dem Kehrverſe zuſtehende Gleichförmigkeit. Allein daß die Iſraelitiſchen Sänger die Gewohnheit hatten, zur Vermeidung der den Schein der Losgeriſſenheit von der Empfindung tragenden Eintönigkeit in den Refrains kleine Veränderungen anzubringen, zeigen St. wie Pſ. 24, 7. 9. 49, 13. 21. 56, 5. 11. 59, 10. 18. Auch in unſerer geiſtlichen Poeſie findet daſſelbe ſtatt. In dem Liede: „wer weiß wie nahe mir mein Ende" z. B. heißt der Refrain in der Regel: „mein Gott ich bitt' durch Chriſti Blut, mach's nur mit meinem Ende gut," dagegen in dem letzten V.: „durch deine Gnad und Chriſti Blut machſt du mein letztes Ende gut." Für die Texteslesart ſprechen, außer daß ſie die äußerlich bezeugte iſt, noch folgende Gründe. 1. In den übrigen mit einander übereinſtimmenden St. in Pſ. 42 und 43 iſt die Übereinſtimmung nie eine buchſtäbliche, immer iſt wenigſtens eine kleine Veränderung angebracht. Will man hier ändern, ſo ſey man ſo conſequent, wegen V. 9 das אל חי in V. 3 in אל חיי zu ändern, wegen V. 11 das באמר in V. 4 in באמרם, ebenſo V. 10 und 43, 2 einander zu conformiren. 2. Das „mein Gott" kann bei dem folg. V. nicht entbehrt werden. Die Anrede an Gott in dem: ich gedenke dein, tritt zu unvorbereitet ein, wenn es fehlt. 3. Offenbar findet zwiſchen dem „ſein Angeſicht" hier, und dem: mein Angeſicht, in V. 12 eine ſehr ſinnige Beziehung ſtatt. Das Heil geht von dem freundlichen Angeſichte Gottes aus, und auf das betrübte Angeſicht des S. über. Das Licht des Angeſichtes Gottes erleuchtet das Dunkel ſeines Angeſichtes.

V. 7—12. — V. 7. Mein Gott, bei mir betrübt ſich meine Seele, darum gedenke ich dein aus dem Lande des Jordan und der Hermone, von dem kleinen Berge. V. 8. Fluth ruft der Fluth durch das Brauſen deiner Waſſergüſſe, alle deine Wogen und deine Wellen gehen über mich. V. 9. Bei Tage verordnet der Herr ſeine Güte, und bei Nacht iſt ſein Lied bei mir, Gebet zu dem Gotte meines Lebens. V. 10. Sagen will ich zu Gott meinem Felſen: warum vergiſſeſt du mein? Warum gehe ich betrübt einher unter Feindes Druck? V. 11. Es iſt als ein Mord in meinen Gebeinen daß mich meine Feinde ſchmähen, wenn ſie ſagen zu mir immerfort: wo iſt nun dein Gott? V. 12. Was betrübſt du dich meine Seele und biſt ſo unruhig in mir. Harre auf Gott, denn ich werde ihn noch preiſen, das Heil meines Angeſichtes und meinen Gott. — Der S., der Ermahnung: harre auf Gott, Folge leiſtend, ſucht in V. 7 in dem tiefen Schmerze, in den ihn ſeine Trennung vom Heiligthum verſetzt, Troſt darin, daß er Gottes gedenkt, ſich ſeine Gnade und Barmherzigkeit, von der er früher ſo viele Beweiſe erhalten, lebhaft vergegenwärtigt. Calvin: „Denn wie kann es geſchehen, wenn Gott uns ſeine Gnade nicht gewährt, daß wir ſo viele böſe Gedanken bemeiſtern, welche jeden Augenblick ſich eindrängen? Denn des Menſchen Seele iſt wie eine Werkſtatt des Satan zur Verfertigung von tauſend Weiſen der Verzweiflung.“ Viele Ausl. haben ſich in den Gedanken des V. nicht finden können. So bemerkt Stier: „Dieſer ſonſt richtige Sinn fügt ſich nicht gut in den inneren Organismus des jedesmal von Klage zu Troſt aufſteigenden Liedes. Nicht zum Troſte, ſondern in jammernder Sehnſucht gedenkt hier zunächſt der Pſalmiſt des Gottes, der ſonſt ſein Gott war, und ihn jetzt in ſeiner Entfernung und Verbannung vergeſſen zu haben ſcheint.“

Mehrere unter dieſen Ausl. nun ſuchen den von ihnen gewünſchten Sinn gradezu auf Koſten des geſicherten Sprachgebrauches zu erzwingen: ſie erklären das עַל כֵּן, was nie etwas anderes heißt, als darum, durch weil, und verwandeln alſo, was in dem Texte als Erzeugniß der Betrübniß erſcheint, in ihren Grund. Andere, die ſich dazu nicht verſtehen mögen, erklären: weil der S. ſich ſo unglücklich fühlt, ſo gedenkt er in ſchmerzlicher Sehnſucht des vaterländiſchen Gottes. Allein der aus dem Organismus des Pſ. entnommene Grund gegen die gegebene Erkl. iſt ein nichtiger. Von der Klage zum Troſte ſteigt der S. auch nach ihr auf; daß die Klage ſich aber hier nicht ſo breit macht, wie in der erſten Strophe, daß der Troſt ihr ſofort entgegentritt, muß als höchſt natürlich erſcheinen, da ja das „harre auf Gott“ u. ſ. w. ſchon vorangegangen. Dieß kann unmöglich ganz ohne Wirkung verhallt ſeyn. Dafür aber, daß das Gedenken nicht ein ſchmerzliches, ſondern ein tröſtliches iſt, entſcheiden folgende Gründe. 1. Offenbar gibt unſer V. in raſchem Überblick, was in V. 8—11 weiter ausgeführt wird. Dafür ſpricht ſchon die formelle Anordnung. Nach ihr muß ein Schaltvers in der zweiten Strophe nothwendig vorhanden ſeyn, und ein ſolcher kann außer dem unſrigen nicht aufgefunden werden. V. 8 nun iſt Ausführung des: meine Seele iſt betrübt, V. 9—11 Ausführung des: ich gedenke dein. In dieſen V. aber legt der S. ſeinen Troſt und ſeine Hülfe in Gott dar, der ihn durch die Erweiſungen ſeiner Huld erquickt, der ihm Freudigkeit gibt zu ſeinem Lobe, Freudigkeit im kindlichen Vertrauen ſein Herz vor ihm auszuſchütten, und ihm alle ſeine Noth und ſeinen Schmerz vorzulegen. 2. Den älteſten Commentar zu unſerer St. bildet die offenbar von ihr abhängige in dem durchweg auf Pſalmenſtellen ruhenden Gebete des Jonas, Jon. 2, 8: „da betrübt war bei mir mein Geiſt, gedacht' ich des Herrn, und es kam zu dir mein Gebet zu deinem heiligen Tempel.“ Daß dort das Gedenken ein

tröſtliches, das Antidotum gegen die Betrübniß iſt, liegt am Tage. Das „in mir iſt meine Seele betrübt," hat ſich der Herr angeeignet im Matth. 26, 38. Joh. 12, 27, nicht ohne tieferen Grund die Worte zur Bezeichnung ſeiner Traurigkeit aus einem Pſalmen reich an Troſt entnehmend, den auf dieſe Weiſe, wer dieſe Worte von ihm vernahm, auch bei ihm im Hintergrunde erblickte. Merkwürdig iſt, daß die beiden Griechiſchen Geſtaltungen des Ausſpruches in den Evangelien ſich in der LXX vorfinden: in V. 6 haben ſie: περίλυπος ἐστὶν ἡ ψυχή μου, vgl. Matth., in unſerm V. ἡ ψυχή μου ἐταράχθη, vgl. Joh. Das: ich gedenke dein, ſteht in Beziehung auf das: daran gedenke ich, in V. 5. Der Gedanke an den Herrn bildet das Gegengewicht gegen den Gedanken an das entſchwundene Heil. Das „Land des Jordan" kann an ſich ebenſo gut das cisjordanenſiſche, wie das transjordanenſiſche Land ſeyn. Man darf dieſe Beſtimmung nicht als vereinzelt betrachten, ſondern man muß das folgende: und der Hermone, hinzunehmen. Der Hermon repräſentirt auch in Pſ. 89, 13 das transjordanenſiſche Land, wie der Tabor das cisjordanenſiſche: „Tabor und Hermon jauchzen in deinem Namen." Daß der S. ſich nicht ſpeciell am Hermon, ſondern nur überhaupt im transjordanenſiſchen Lande befand, daß man alſo vollkommen berechtigt iſt, hier an Davids Aufenthalt in Mahanaim, jenſeits des Jordan, nördlich vom Jabbok, auf der Gränze der Stämme Gad und Manaſſe zu denken, vgl. 2 Sam. 17, 24. 27. 1 Kön. 2, 8, erhellt, außer aus der Zuſammenſtellung mit dem Jordan, auch aus dem Plural: die Hermone. Da dieſer ſonſt nicht weiter vorkommt, ſo wird man der gangbaren Annahme nicht beipflichten können, der Plural zeige an, daß es nicht eine einzige Bergſpitze, ſondern ein ganzes Gebirge ſey, ſo wie man ſagt: die Alpen, die Apenninen; denn es iſt nicht wahrſcheinlich, daß eine geographiſche Bezeichnung nur hier ſich finden ſollte. Man wird vielmehr den Plural nach der Analogie von Levit. 17, 7 auffaſſen

müſſen, wo das „die Böcke“ den Bocksgott und andere ſeines Gelichters bezeichnet, vgl. Beitr. Th. 2. S. 120, und von 1 Kön. 18, 18, wo die Baalim ſ. v. a. Baal und ſeine Genoſſen; die Hermone = der Hermon und die andern Berge des transjordanenſiſchen Landes. Der Plural weiſt darauf hin, daß der Hermon nur als Repräſentant der Gattung in Betracht kommt. Endlich würde auch die ſpecielle Erwähnung des Hermon hier unpaſſend ſeyn, da der S. offenbar nicht im geographiſchen Intereſſe ſeinen Aufenthaltsort genau beſtimmen, ſondern dieſen nur inſoweit bezeichnen will, als daraus erhellte, wie ſehr er Grund hatte des Herrn zu gedenken. Dieſer Grund war aber beim Hermon nicht ſpeciell vorhanden; er gehörte überhaupt dem Aufenthalte im transjordanenſiſchen Lande an. Das cisjordanenſiſche Land war das Land Canaan im engeren Sinne, vergl. Joſ. 22, 11. Die in dieſem Cap. berichteten Verhandlungen zwiſchen den trans- und den cisjordanenſiſchen Stämmen erklären vollkommen die ſchmerzliche Bewegung, mit der der S. das: aus dem Lande des Jordan und der Hermone, ſpricht. Die von jenſeits des Jordan ſprechen die Furcht aus, ihre Brüder möchten einſt ſagen, der Jordan ſcheide zwiſchen dem Volke und Nichtvolke des Herrn. Die von dieſſeits ſprechen zu ihnen in V. 19: „und wenn unrein iſt das Land eurer Beſitzung, ſo laßt euch nieder in dem Lande, das dem Herrn gehört, woſelbſt die Wohnung des Herrn iſt.“ In dieß Land hinausgeſchleudert, und dabei von dem Zugange zum Heiligthum abgeſchnitten zu ſeyn, deſſen ſich ſeine Bewohner doch immer erfreuten, mußte für den Sänger ſchwere Anfechtung mit ſich führen. Aus dem Bemerkten erhellt zugleich, daß wenn man auch das Mizhar als Nom. propr. des Berges nimmt, auf dem ſich der S. befand, jedenfalls doch eine Anſpielung auf ſeine appellativiſche Bed., der kleine Berg, zu Grunde liegen muß, da es auf eine geographiſch genaue Beſtimmung des Aufentshaltsortes des S. nicht ankommen kann. Der Name des

Berges iſt dem S. das omen für die Beſchaffenheit des ganzen Landes, in dem er ſich befindet. Vgl. Pſ. 68, 17. Jeſ. 2, 2.

Der S. führt zuerſt in V. 8 das: meine Seele iſt betrübt, weiter aus. Die Fluthen ſind die tobenden Meereswogen der Leiden und Schmerzen. Die Fluth ruft der Fluth, eine ladet gleichſam die andere ein, ſich über den S. zu ergießen. In dem לקול צנוריך, durch die Stimme deiner Canäle, weiſt der S. hin auf den Urſprung dieſer Fluthen: ein neues Geöffnetwerden der Fenſter des Himmels, Gen. 7, 11, hat dieſe neue Sündfluth über ihn herbeigeführt, durch die er dem Ertrinken ſchon nahe iſt. Denn auf die Sündfluth wird hier, wie in 29, 10. 32, 6, durchweg angeſpielt. Das ל in לקול iſt das der Urſache und des Urhebers, vgl. das לקולם in Num. 16, 34. Geſ. thes. 729. Wie die Wogen im eigentlichen Sinne himmliſchen Urſprunges ſind, ſo auch die Wogen der Trübſal: ſie werden erzeugt durch den Platzregen des göttlichen Zornes. Das: durch die Stimme, weiſt hin auf das Rauſchen des Regens, vielleicht auch auf die begleitenden Donner. Das: deiner Canäle, Berleb. B.: „durch welche du große Regen der Trübſale ausgießeſt," ſ. deiner Waſſergüſſe, hat eine genau entſprechende Parallele in Hi. 38, 25. 26: „wer theilte der Waſſerfluth Canäle und einen Weg den Blitzſtrahlen, zu regnen auf ein Land unbewohnt, die Wüſte ohne Menſchen." Die gangbare Auslegung tragen wir mit den Worten Stier's vor: „Der Libanon iſt voller Quellen, Waſſerfälle und Seen und dieſe den S. (nämlich nach der falſchen Erkl. von V. 7) umgebende Natur reicht ihm das Bild dar für die ſtürzenden Wogen der Angſt und des Unglückes, die über ſeine Seele gehen." Dagegen ſpricht, daß das תהום durchaus gewöhnlich von den Meeresfluthen vorkommt, das גלים und משברים immer. Beſonders deutlich wird die Beziehung auf das Meer durch die Vergl. von Jon. 2, 4, welche St. unleugbar auf der unſrigen ruht: „alle deine Wogen und deine Wellen gingen über

mich," vgl. das: Fluth umgibt mich, in V. 6. Endlich wird bei dieser Erkl. dem צִנּוֹר ohne allen Grund die Bed. Wasserfall aufgedrungen: beim Brausen deiner Wasserfälle. Die Bed. Wasserleitung, Canal, wird gesichert durch die einzige St., wo das Wort außerdem vorkommt, 2 Sam. 5, 8, und durch das verwandte צִנֹּר in Sach. 4, 12. In der Hauptsache richtig Jo. Arnd: „Dieser Spruch ist eine Beschreibung hoher Anfechtungen. Denn gleichwie auf dem Meere, wenn Ungewitter und Sturm ist, Wind und Meer brausen, und die Wasserwogen und Wellen das Schiff bald in die Höhe führen, bald in die Tiefe, daß man auf allen Seiten nichts sieht als den Abgrund, gleich als riefe ein Abgrund den andern, also daß man meint, jetzt werde man in den Abgrund versinken, und die hohen Wellen werden über das Schiff fallen und dasselbe bedecken: also geht's inwendig im Herzen zu in schweren Anfechtungen. Aber Gott hat die Fluthen in seiner Hand und Gewalt, kanns bald ändern und lindern und mit einem Worte stillen, wie der Herr Christus Wind und Meer bedräuet, da ward's ganz stille."

Es folgt nun die weitere Ausführung des: „ich gedenke dein," die Darlegung des Trostes in Gott inmitten der Trübsal von Gott. Zu Anfang von V. 9 ist der Sache nach ein aber hinzuzudenken. Da das: Tag und Nacht, stehend ist zur Bezeichnung des Fortwährenden, und da eine unverkennbare Beziehung stattfindet auf das: Tag und Nacht, in V. 4 — dem Tag und Nacht fortwährenden Schmerze des S. dort, werden hier die Tag und Nacht fortdauernden Tröstungen Gottes entgegengestellt — so darf man nicht mit Jarchi, Venema, u. A. unter dem Tage die Zeit des Glückes, unter der Nacht die Zeit des Elendes verstehen. Es ist ein bloßer Merismos, wenn die Huld dem Tage, der Gesang der Nacht zugetheilt wird, s. v. a. bei Tage und bei Nacht sendet der Herr seine Gnade, und gibt, daß ich ihm singen und zu ihm beten kann, vgl. Ps. 92, 3: „zu ver-

künden am Morgen deine Güte und deine Treue in den Nächten.“ Die Huld beſteht in den innerlichen Tröſtungen, die dem S. inmitten ſeines äußeren Elendes gewährt werden. In und mit der Huld wird auch zugleich der Geſang gegeben. Denn der durch Gottes Huld Getröſtete vermag ihm lobzuſingen. Beiſpiel eines Geſanges inmitten der Noth iſt Pſ. 40, 2—11. Auf den Geſang und aus demſelben erfolgt auch dort das Gebet. Dann iſt zu dem: „bei Nacht iſt ſein Lied bei mir,“ zu vgl. Hi. 35, 10 (die Elenden ſchreien über ihr Unglück): „und nicht ſpricht er, wo iſt Gott mein Schöpfer, der Geſänge gibt in der Nacht.“ Von der ihm gewährten Gnade des Gebetes macht der S. in V. 10. 11 Gebrauch. Nach der gangbaren Auffaſſung ſoll der S. in dieſem V. von ſeinem ehemaligen Glücke reden, im Folgenden von ſeinem jetzigen Unglücke: „einſt gebot der Herr des Tages ſeiner Güte, und des Nachts war ſein Lied mit mir, und mein Gebet ergoß ſich dankend dem Gott meines Lebens; jetzt aber muß ich zu demſelben Gott, meinem Felſen ſagen: warum haſt du meiner vergeſſen?“ Gegen dieſe Erkl. ſprechen aber folgende Gründe: 1. Wenn der S. das ſonſt und jetzt, worauf in dieſem Zuſammenhange Alles ankam, auslaſſen wollte, ſo mußte er wenigſtens durch den Gebrauch des Präter. und Fut. die beiden Sphären einigermaßen ſcheiden. Zwar nicht an ſich, aber in dieſem Zuſammenhange iſt die Bezeichnung der abſoluten Vergangenheit durch das Fut. durchaus unzuläſſig. 2. Das תפלה wird bei dieſer Erkl. vom Dankgebete verſtanden. Allein die Lesart zweier Handſch. תהלה iſt nicht, wie De Wette meint, ein gutes, ſondern ein ſchlechtes Gloſſem. Das תפלה heißt immer Bitte, Bittgebet, auch Hab. 3, 1 und Pſ. 72, 20, wo die Bezeichnung als eine ſolche a potiori zu faſſen. In dieſer Bed. kommt es auch immer in den Überſchriften der Pſ. vor, Pſ. 17. 86. 90. 102. Nie findet es ſich vor Dank- und Lobliedern. Vgl. noch Jon. 2, 8. Es bildet hier den Gegenſatz gegen שיר, wel-

ches zwar an ſich die allgemeine Bedeutung Geſang hat, vorwiegend aber von Lobgeſängen gebraucht wird, Pſ. 18. 46. 66. 67, ganz natürlich, da die Klage- und Bittlieder mit ihrem gedämpften Tone ſich nicht zur vollen Höhe des Geſanges erheben. 3. Offenbar folgt in V. 10 und 11 die תפלה, von der hier die Rede, oder vielmehr eine einzelne Probe derſelben. Wie hätte wohl der S. die תפלה der glücklichen Vergangenheit zutheilen, und dann unmittelbar darauf eine תפלה aus der unglücklichen Gegenwart folgen laſſen können. Wie wenig das fut. parag. mit der gangbaren Auffaſſung verträglich iſt, erhellt ſchon aus der Überſ.: ich muß ſprechen, zu der ſich ihre Vertheidiger genöthigt ſehen. Der Grund für die gangbare Auffaſſung, welcher aus dem Zuſammenhange entnommen wird, iſt ſchon durch das zu V. 7 Bemerkte vollſtändig beſeitigt worden. Den Gott ſeines Lebens nennt der S. den Herrn, weil ihm ſein Leben angehört, weil er es ſchützen und erhalten, ihn aus dem Tode, dem er jetzt hingegeben erſcheint, erwecken muß. — V. 10. 11. Unter den Tröſtungen Gottes hatte der S. in V. 9 zuletzt hervorgehoben, daß er ihm die Gnade des Gebetes gewähre. Von dieſer ihm gebliebenen Gabe Gottes macht er hier Gebrauch. Das fut. parag. zu Anfang ſteht auch hier in ſeiner gewöhnlichen Bed.: ich will ſagen. Das bildliche: mein Fels, wird in Pſ. 18, 3 erkl. durch das eigentliche: mein Erretter. Das: warum iſt in dieſem Zuſammenhange, in einem Gebete, was ſich als Ausfluß einer dem S. inmitten des Leides gebliebenen köſtlichen Gabe angekündigt hat, gerichtet an Gott, ſeinen Felſen, nur ſcheinbar Ausdruck murrender Ungeduld, hoffnungsloſer Verzweiflung, in Wahrheit beſtimmt, ihr entgegenzutreten, vgl. zu Pſ. 22, 2. Das: warum vergiſſeſt du u. ſ. w., iſt der Sache nach ſ. v. a.: du kannſt unmöglich ferner mein vergeſſen, unmöglich ferner mich betrübt einhergehen laſſen. Das: du vergiſſeſt mein, redet der S. aus der Empfindung des Fleiſches, welches

ſchreit, daß Gottes Gnade ganz geſchwunden iſt, wenn ſie ſich im Sichtbaren nicht kundgibt, während er im Geiſte der Gnade Gottes verſichert war, und ihn loben und preiſen konnte. — In V. 11 iſt der Sache nach das: warum, hinzuzudenken, vgl. Pſ. 43, 2. Der S. fährt fort, den Gegenſatz des Verhaltens Gottes gegen ſein Verhältniß zu ihm darzulegen, in welchem eine bald bevorſtehende Änderung des erſteren begründet lag. Sein Fels kann ihn nicht länger der ſchweren Anfechtung hingeben, welche ihm aus dem höhnenden: wo iſt dein Gott, ſeiner Feinde erwächſt. Das erſte Gl. wörtlich: in Mord in meinen Gebeinen ſchmähen mich meine Feinde. Das ב ſteht nicht ſelten um anzuzeigen, in welchem Weſen etwas beſteht, ſo daß alſo das: in Mord ſ. v. iſt a. als Mord, ſo daß es ein Mord iſt, den Charakter eines Mordes hat. Das Verb. רצח heißt in Kal immer morden, in Pi. ebenfalls auch in Pſ. 62, 4. Das Nom. רצח hat die Bed. Mord in der einzigen St., wo es außerdem vorkommt, Ez. 21, 27. Nur aus dem Zuſammenhange rathend haben ihm viele Ausl. hier die Bed. Zertrümmerung, Zermalmung beigelegt. Die Verſuchung zu dieſer Erklärung wird beſeitigt durch die Bemerkung, daß der Mord hier bildlich zur Bezeichnung eines tödtlichen Schmerzes ſteht. Vgl. das: durch deine Seele wird ein Schwert gehen Luc. 2, 35. Daß der Mord als in den Gebeinen des S. ſeinen Sitz habend bezeichnet wird, ſoll das Mark und Bein Durchdringende des mörderlichen Schmerzes bezeichnen. Weshalb die Schmähungen der Feinde dem S. ſo ſehr empfindlich waren, geht aus der näheren Angabe des Inhaltes derſ. in dem zweiten Gl. hervor. Sie ſpotteten ſeiner Behauptung eines näheren Verhältniſſes zu Gott, als einer durch ſeine jetzige Lage hinreichend widerlegten Anmaßung, und dieſer Spott erhielt ſeinen Stachel dadurch, daß er in dem S. ſelbſt ſeinen Widerhall fand, daß er ſelbſt an der Gnade Gottes und an ſeiner Erwählung zweifelhaft wurde, und mit dieſem Zweifel in den tiefſten

Abgrund des Elendes verſank. Die Feinde hätten wirklich Recht gehabt mit ihrem Spotte, wenn das Elend des S. ein bleibendes geweſen wäre. Daß es nicht ein ſolches ſeyn, daß Gott bald den Anſtoß beſeitigen möge, welchen es ſeinem Glauben bereitete, darum bittet er hier im Glauben.

Zum Schluſſe wird durch den Zuruf des freudigen Geiſtes beſeitigt, was noch von Zagen in dem „ſchwächeren Gefäß" der Seele des Sängers geblieben war. Das: mein Angeſicht, ſteht nie als bloße Umſchreibung der Perſon. Der Schmerz über das Unheil, die Freude über das Heil äußern ſich vorzugsweiſe auf dem Angeſichte. Des S. Angeſicht, früher gebleicht durch den Schmerz und geröthet durch die Schaam, jedes heiteren Glanzes beraubt, ſoll nun friſch und heiter werden. Das: meinen Gott, ſteht entgegen dem: wo iſt nun dein Gott, der Feinde in V. 4 und V. 11, und der Pſ. ſchließt daher mit dem vollkommenſten Siege über die Anfechtung, in welche dieſer Spott den S. geſtürzt hatte.

Pſalm 43.

V. 1. Richte mich Gott und ſtreite meinen Streit gegen Volk ohne Liebe, von dem Manne des Truges und der Ungerechtigkeit errette mich. Die Conſtr. des ריב mit מן erkl. ſich daraus, daß in dem: ſtreite meinen Streit, der Begriff der Errettung mit eingeſchloſſen liegt. In dem גוי liegt hier nicht der Begriff des Profanen, ſondern der Menge. Daß es durchaus nicht zum Beweiſe dienen kann für die Bedrängung des S. durch Heiden, zeigt z. B. Jeſ. 1, 4. Die negative Bezeichnung des Charakters der Feinde: Volk nicht liebreich, erklärt ſich aus dem Gegenſatze gegen das, was ſie ſeyn ſollten, und was der S. wirklich war. Das חסיד bezeichnet

einen solchen, der Liebe hat, gegen Gott und gegen die Brüder, vgl. zu Ps. 4, 4. Der Mann des Truges ist eine ideale Person. Die Hervorbringung des Truges paßt besser auf einheimische als auf auswärtige Feinde.

V. 2. Denn du bist mein Schutzgott, warum verstößest du mich? warum soll ich betrübt einhergehen unter Feindes Druck? In Begründung seiner Bitte macht der S. den Herrn aufmerksam auf einen Widerspruch, welcher zwischen seinem Verhältniß zu ihm, und seinem jetzigen Verhalten gegen ihn bestehen würde, falls das letztere nicht bald ein Ende nehmen sollte. Statt mein Schutzgott, eig. mein Festungsgott, entsprechend dem: mein Fels, in Ps. 42, 10. vgl. Ps. 27, 1. 31, 5. 37, 39.

V. 3. Sende dein Licht und deine Wahrheit, sie mögen mich leiten, mich bringen zu deinem heiligen Berge und zu deiner Wohnung. Das Licht des Herrn ist bildliche Bezeichnung seiner heilspendenden Huld, חסד, welche sonst gewöhnlich mit seiner Wahrheit, seiner Treue in der Erfüllung seiner Verheißungen, der Haltung seines Bundes zu einem Paare verbunden wird, vgl. Ps. 57, 4: „senden wird der Herr seine Huld und seine Wahrheit," und die Grundstelle Ex. 15, 13: „du leitest durch deine Huld das Volk, das du erlöst zu deiner heiligen Wohnung," die an dem S. von neuem in Erfüllung gehen soll. Als Licht wird die Huld Gottes bezeichnet, weil sie die Finsterniß des Elendes der Seinen erleuchtet. Vgl. Ps. 36, 10. Daß der S. von dem heiligen Berge des Herrn redet, dem Berge Zion, der erst von David zum Sitze des Heiligthums gemacht worden, zeigt, daß man nicht mit einigen Ausl. diesen Ps. und den vor. in die Saulischen Zeiten setzen darf. Der Mittelpunkt aller Wünsche des S. ist die Rückkehr zum Heiligthum, weil die Ausschließung von demselben unter allen Merkmalen der göttlichen Ungnade, die sich bei ihm vorfanden, das deutlichste war.

Er will in der Rückkehr zum Heiligthum thatſächlich gerechtfertigt werden, ein Unterpfand der Wiederkehr der Gnade Gottes erhalten. So zeigt ſich, daß dieſe Bitte nur der Form nach dem S. eigenthümlich iſt, der Sache nach ihm mit allen denen gemeinſam, die ſich im Elende befinden.

V. 4. Und kommen will ich zu dem Altar Gottes, zu dem Gotte der meine Freude und Wonne iſt, und dich preiſen auf der Cither, Gott, mein Gott. Das: und kommen will ich, ſ. v. a. ich wünſche, daß du mir Gelegenheit gibſt zu kommen. Statt: meine Freude und Wonne, eig. meine Jubelfreude, ſ. v. a. mein Gott, deß ich mich jubelnd freue, ſchon jetzt im Elende, vgl. Pſ. 42, 9, und noch mehr, wenn die Wolken geſchwunden ſind, die mir jetzt ſein gnädiges Angeſicht verhüllen.

V. 5. Was betrübſt du dich, meine Seele, und was biſt du unruhig in mir. Harre auf Gott, denn ich werde ihn noch preiſen, das Heil meines Angeſichtes und meinen Gott. Das: ich werde ihn preiſen, hier, ſieht zurück auf das: ich will ihn preiſen in V. 4. Was die Seele hoffend wünſcht, das hat der Geiſt im Glauben ſchon ergriffen, und kann alſo die arme und gebeugte tröſten und aufrichten.

Pſalm 44.

Der Pſ. enthält die Bitte der bedrängten Gemeinde um Hülfe gegen auswärtige Feinde. Sie beginnt mit dem Preiſe der früheren Wohlthaten Gottes: durch ſeine Hülfe ſind die Heiden aus dem Lande vertrieben, und der Beſitz deſſelben ihr zu Theil geworden, V. 2—4. Auf der Grundlage dieſer früheren herrlichen Erweiſungen Gottes erhebt ſich für die Gemeinde die feſte Zuverſicht auf ſeine Hülfe in der Gegenwart, mit der ſie über

alle nur denkbaren Gefahren zum voraus triumphirt, V. 5—9. Allein indem ſie mit dieſem gläubigen Vertrauen an die Wirklichkeit herantritt, findet ſie dieſelbe mit ihm in ſchreiendem Widerſpruch: Gott hat ſein Volk in die Gewalt mächtiger Feinde gegeben, die ſeine Heere in die Flucht geſchlagen haben, das Land, daſſelbe, was der Herr Iſrael zum Erbe gegeben, verwüſten, und ſeine Bewohner in die Gefangenſchaft wegführen, V. 10—17. Dieſer Gegenſatz der Wirklichkeit gegen die thatſächlich als reell bezeugte Idee kann um ſo weniger ein bleibender ſeyn, da das Volk ihn nicht etwa durch ſeine Untreue herbeigeführt, nicht etwa Gottes Bund und Verheißung durch ſeine Abtrünnigkeit zu nichte gemacht hat, vielmehr grade um Gottes willen, wegen ſeines treuen Feſthaltens an ihm, leidet, V. 18—23. Jetzt *iſt die* Bitte um Wiedererertheilung des Heiles vollſtändig vorbereitet, mit welcher der Pſ. in V. 24—27 beſchloſſen wird. — Der Gedankengang tritt ſehr klar hervor: du haſt uns geholfen, du muſt uns helfen, du hilfſt uns aber nicht, und doch werden wir nicht durch unſere Schuld von deiner Hülfe ausgeſchloſſen, ſo hilf uns alſo.

Einen ſicheren Ausgangspunkt für die hiſtoriſche Erklärung unſ. Pſ. gewährt uns Pſ. 60, der mit ihm ſo auffallende Berührungen darbietet, in der ganzen Situation und im Ausdrucke, vgl. V. 10 und 11 mit Pſ. 60, 3. 4. 5. 12, V. 6 ff. mit Pſ. 60, 14, V. 27 mit Pſ. 60, 13, daß beide durchaus nicht von einander getrennt werden dürfen. In Pſ. 60 aber wird die hiſtoriſche Veranlaſſung in der Überſchrift angegeben: „von David, da er Aram der beiden Flüſſe, und Aram Zobah geſchlagen, und Joab zurückkehrte, und Edom ſchlug im Salzthale, 12000 Mann.“ Die Verhältniſſe, auf welche in dieſer Überſchrift hingedeutet wird, waren folgende. Während David in Arabien und am Euphrat mit den Aramäern Krieg führte, wahrſcheinlich zu einer Zeit, da er bedeutende Verluſte im Kampfe mit ihnen erlitten hatte, vgl.

J. D. Michaelis, hist. belli Nesibeni, in den commentat. p. 82 ff., brachen die Edomiter, immer darauf bedacht, die ſchwierigen Lagen Iſraels zur Befriedigung ihres tiefgewurzelten Haſſes zu benutzen, in das Land ein. Die geringen im Lande zurückgebliebenen Streitkräfte vermochten nicht ihnen zu widerſtehen. Die Größe der Gefahr, in die Iſrael durch ſie gerieth, der Verluſte, die es erlitt, geht — während die Bücher Samuelis, nur das letzte Reſultat dieſer Kämpfe Davids mittheilend, nichts darüber melden — hervor aus der beiläufigen Notiz in 1 Kön. 11, 15, wonach Joab die von den Edomitern getödteten Iſraeliten begrub, die bis zu ſeiner Ankunft unbegraben liegen geblieben waren; aus der Furchtbarkeit der Rache, welche nach 2 Kön. 11, 15. 16 David gegen Edom üben ließ — es wurde ein Vertilgungskrieg gegen alles Männliche in Edom geführt —, und aus Pſ. 60, 3—5. Ehe aber die Edomiter die von ihnen bedrohte Hauptſtadt erobern konnten, trat eine glückliche Wendung ein. Die Aramäer wurden von David vollſtändig beſiegt, und nun konnte er ſeinen Feldherrn Joab gegen die Edomiter ausſenden. Dieſer erreichte dieſelben im Salzthale, am Südende des todten Meeres, wohin ſie ſich aller Wahrſcheinlichkeit nach bei der Nachricht von dem Anrücken des Iſraelitiſchen Heeres zurückgezogen hatten, nachdem ſie ſchon viel weiter vorgedrungen, ſchlug ſie aufs Haupt, und nahm ihr Land ein, vgl. 2 Sam. 8, 13. 14: „Und David machte ſich einen Namen, da er zurückkehrte von dem Siege über Aram, (indem er) im Salzthale 18000 Mann (ſchlug). Und er legte in Edom Beſatzung.“

Durch dieſe Verhältniſſe nun wurde zuerſt unſer Pſ. hervorgerufen. Die Söhne Korahs ſangen inmitten des Elendes, wahrſcheinlich während der König am Euphrat abweſend war. David folgte ihnen, nachdem der Anfang der Hülfe bereits eingetreten. Unſer Pſ. iſt ein Kyrie Eleiſon, welches die Nation damals im Tempel zu Gott emporſandte, und deſſen ſie ſich ſpäter in ähnli-

chen Lagen bediente. Er hat, worauf ſchon die Überſchrift hinweiſt, den Character eines Lehrpſalmes. Er unterweiſt die Gemeinde Gottes, wie ſie ſich in Zeiten feindlicher Bedrängung zu verhalten, wie ſie ſich der göttlichen Hülfe zu verſichern hat. Der Pſ. enthält durchaus nichts, was nicht aus jener geſchichtlichen Veranlaſſung zu erklären wäre. Das: „du haſt uns unter die Heiden zerſtreut," in V. 12, wodurch ſo manche irregeführt worden ſind, ſpricht nicht gegen dieſelbe. Denn an eine größere Wegführung kann nach dem ganzen übrigen Inhalte des Pſ. nicht gedacht werden; kleinere Wegführungen aber kamen ſchon in den Zeiten des blühenden Staates nicht ſelten, ja gewiß regelmäßig bei jeder feindlichen Invaſion vor, vgl. 1 Kön. 8, 46 ff., wo Salomoh ausführlich den Fall der Wegführung Iſraels in feindliches Land, fernes oder nahes, beſpricht, Jo. 4, 4. Am. 1, 6. 9, und hier können wir, bei der ausdrücklichen Erwähnung der Getödteten, das Vorhandenſeyn der Weggeführten getroſt vorausſetzen, um ſo mehr, da aus den angef. St. des Amos das brennende Verlangen Edoms nach Iſraelitiſchen Sklaven erhellt, deren Beſitz ihnen als factiſcher Gegenbeweis gegen das fatale: „der Ältere ſoll dem Jüngeren dienen," von Bedeutung war, was ihnen ſo oft von Iſrael entgegengehalten wurde.

Einen ſehr bedeutenden Stützpunkt hat die Annahme der Abfaſſung des Pſ. in der Davidiſchen Zeit an V. 18—23. Das dort ausgeſprochene Bewußtſeyn der Treue gegen den Herrn hatte das Volk kaum in einer andern Zeit als in dieſer. Dann führt die freudige Siegeshoffnung in V. 5—9, namentlich das: „in dir wollen wir unſere Widerſacher zerſtoßen, in deinem Namen zertreten unſere Feinde," ferner das: „du zieheſt nicht aus unter unſeren Heeren," in V. 10, und die Bitte in V. 24—27, die auf der Vorausſetzung beruht, daß das Elend wie mit einem Schlage beſeitigt werden könne, auf Verhältniſſe, wie die in der Davidiſchen Zeit, wo hinter dem Vordergrund des Elendes und

Zagens immer ein reicher Hintergrund von Heil, Kraft und freudiger Hoffnung verborgen war.

Wenn nach allem Bemerkten die Klage für die Davidische Zeit noch zu tief erscheinen sollte, so weisen wir noch darauf hin, daß unter Israel die Verluste im Kampfe mit den Heiden nach einem anderen Maaßstabe gemessen wurden, wie mit dem gewöhnlichen. Das Volk war so lebhaft von dem Bewußtseyn seiner göttlichen Erwählung und der darin begründeten Nothwendigkeit des Heiles durchdrungen, daß auch an und für sich kleinere Verluste ihm sehr zu Herzen gingen, es zu bekümmerter Frage und Bitte veranlaßten. Wie gering z. B. war der Verlust vor Ai, und doch ward dem damals so streitbaren Volke „das Herz verzagt und ward zu Wasser. Josua aber zerriß seine Kleider und fiel auf sein Angesicht zur Erde, vor der Lade des Herrn, bis auf den Abend, sammt den Ältesten Israels, und warfen Staub auf ihre Häupter."

Eine Reihe von Ausl., von Calvin bis Hitzig, haben diesen Ps. auf die Maccabäischen Zeiten bezogen. Der einzige irgend scheinbare Grund für diese Hypothese wird aus dem: „deinetwegen werden wir getödtet immerfort," in V. 23 entnommen: „als Erster, der die Israeliten der Religion wegen anfeindete und verfolgte, tritt in der Geschichte Antiochus Epiphanes auf." Es wäre aber gewiß sonderbar, wenn dem also wäre. Das Factum wird in demselben Maaße unbegreiflich, als man es als ein isolirtes betrachtet. Nach der richtigen Ansicht culminirte in Antiochus nur der heidnische Widerwille gegen Israel als das Volk des Herrn, der von der Zeit seiner Erhebung zu dieser Würde beginnend, sich durch die ganze Geschichte hindurchzieht. Jene behauptete alleinige Erwählung, jenes sich Isoliren, das sich dem heidnischen Bewußtseyn leicht als ein odium generis humani darstellen konnte, war von jeher für die Völker, mit denen Israel in Berührung kam, Anreizung zum bittersten Haß.

Vgl. Chriſtol. Th. 3. S. 198 ff. Wo fände man wohl ein Beiſpiel ſolcher unaustilgbaren durch Jahrhunderte in gleicher Heftigkeit fortgehenden Feindſchaft zwiſchen zweien dieſer Völker? Wie ganz anders z. B. iſt die Stellung Edoms, das ſich in die behauptete Prärogative Iſraels um ſo weniger finden konnte, als es mit ihm gleichen leiblichen Urſprung hatte, gegen Moab, wie gegen Iſrael. Amalek greift ſchon während des Zuges durch die Wüſte Iſrael an auf Grund ſeiner Behauptung das Volk Gottes zu ſeyn, ſo daß ſchon jener Krieg im eigentlichſten Sinne ein Religionskrieg war, vgl. Ex. 17, 16: „Amalek legt Hand an den Thron des Herrn, darum iſt Krieg dem Herrn gegen Amalek auf alle Geſchlechter.“ Nach Pſ. 68, 17 beneiden die hohen Berge, das Emblem der Weltreiche, den Berg, den der Herr ſich erwählet zur Wohnung. Die Weiſſagungen der Propheten gegen heidniſche Völker beruhen faſt durchgängig auf der Vorausſetzung, daß der Grund ihres Haſſes gegen Iſrael ein religiöſer. Nur aus dieſer Vorausſetzung erklärt es ſich, daß ſie die Verſchuldung, welche ſie durch die Befeindung Iſraels auf ſich laden, als eine ſo ſehr ſchwere betrachten.

Gegen die Beziehung auf die Maccabäiſchen Zeiten ſprechen ſo entſchiedene ſpecielle Gründe, daß wir den allgemeinen Grund gegen das Vorhandenſeyn Maccabäiſcher Pſalmen, welcher durch die Geſchichte des Canons gegeben wird, hier gar nicht geltend zu machen brauchen. Schon das allein reicht zum Beweiſe hin, daß das Volk ſich hier vor dem Angeſichte Gottes auf ſeine Bundestreue beruft, und auf Grund derſelben die göttliche Hülfe in Anſpruch nimmt, V. 18—23. In allen drei Quellen der Geſchichte der Bedrängniß durch Antiochus Epiphanes wird dieſelbe durchgängig als eine Folge der vom Bundesvolke ſelbſt ausgegangenen Gräuel, als eine gerechte Wiedervergeltung bezeichnet, vgl. die ausführliche Beweisführung in der Chriſtol. Th. 2. S. 501 ff. Mit der Annahme, daß hier die Chaſidäer reden,

hilft man sich nicht aus der Verlegenheit. Denn durchweg redet hier das ganze Volk, Jakob in V. 5, und von einem inneren Gegensatze findet sich gar keine Spur. Dann entscheidet gegen diese Annahme, was wir zum Beweise geltend gemacht haben, daß das Elend über das unser Ps. klagt, immer doch nur die Oberfläche eingenommen habe, namentlich das: „du ziehst nicht aus mit unseren Heeren." Endlich spricht auch gegen sie die Sprache und Darstellung, die durchaus einen reinen, edlen und classischen Charakter trägt.

Die Hypothesen von Köster, der den Ps. in „die traurigen Zeiten der Rückkehr aus dem Babyl. Exil" setzt, und von Ewald, der ihn dem vierten Jahrh., gegen das Ende der Persischen Herrschaft, zuweist, verdienen keine weitere Berücksichtigung, da sie gleich an dem: „du ziehst nicht aus mit unseren Heeren," zu Schanden werden.

Mehrere entscheiden sich für die Zeiten kurz vor dem Exil, entweder unter Jojakim oder unter Jojachin. Man lese aber nur was Michaelis in der praef. in Jerem. von diesen Zeiten sagt, und sehe zu ob man es mit V. 18—23 in Einklang bringen kann: „die Gottlosigkeit und der unsinnige Götzendienst hatte also die Gemüther eingenommen, daß sie, was auch Josias thun mochte, bald mit dem höchsten Leichtsinn wieder zu ihrem alten Thun zurückkehrten, Jer. 3, 4. 5, 10, und nicht auf der Bahn der Frömmigkeit fortschritten, C. 4, 1—4, sondern bei erheuchelter Bekehrung von Gott abgewandt blieben mit beständiger Abkehr, C. 8, 5. 6, mit dem äußeren Gottesdienste und den Ceremonien zufrieden, C. 6, 20, und darauf thörichter Weise vertrauend, C. 7, 4, als ob sie mit allen Schandthaten und besonders der Abgötterei sich wohl vertrügen."

Was Tholuck anführt zum Beweise, daß der Ps. wohl auf die Zeiten Jojachins bezogen werden könne, hält die Probe nicht aus. Es heiße zwar von diesem, sagt er, in 2 Chron.

36, 9, er habe gethan, was dem Herrn übel gefiel, aber aus Jerem. 22, 10 ff. erhelle, daß der jugendliche König, von Vielen betrauert, nur nach dem unabänderlichen Verhängniſſe Gottes um der Sünden des Volkes willen leiden müſſe. Schon von Jojakim ſey kein Götzendienſt mehr geübt worden. Es heiße in 2 Kön. 24, 3. 4, er ſey wegen des abgöttiſchen Manaſſe Sünden, ſeinen Feinden übergeben worden. Um wie viel mehr konnte unter dem „ſchuldloſen Jechonjah" ein Frommer aus dem Volke ſagen, daß nicht um ihres Abfalls willen ſolche Drangſal über ſie komme. Dagegen iſt zu bemerken: der „ſchuldloſe Jechonjah" wird nicht nur in der Chronik verurtheilt, ſondern ebenſo entſchieden auch in den B. der Könige, 2 Kön. 24, 9: „und er that das Böſe in den Augen des Herrn, nach allem, was ſeine Väter gethan." In Jerem. 13, 18 wird ihm Elend als verdiente Strafe angekündigt, in 23, 1 wird er mitbegriffen unter den Hirten „welche die Heerde des Herrn zu Grunde richten und zerſtreuen," in Ez. 19, 5 ff. erſcheint er als ein grauſamer junger Löwe, vgl. J. H. Mich. bib. Hebr. z. d. St. Dagegen iſt in Jerem. C. 22 gar nichts zum Lobe Jojachins enthalten. In der St. 2 Kön. 24, wo von der Verwerfung Judahs unter Jojakim wegen der Sünden Manaſſes die Rede iſt, liegt weder daß Judah, noch daß Jojakim unſchuldig waren. Manaſſe und Jojakim bilden keinen Gegenſatz: Jojakim, der grauſame Tyrann, der entſchiedene Feind der Wahrheit, der Verfolger der Diener Gottes, Jerem. 22, 18. 19. 26, 20 ff. 36, 13–17. 23 ff., wandelte in den Wegen Manaſſes, ſeine Exiſtenz war eine Fortſetzung der des Manaſſe, ſo wurden alſo Manaſſes Sünden an ihm geſtraft. — Was wäre auch gewonnen, wenn ſich wirklich ein „ſchuldloſer Jojachin" herſtellen ließe? Hier betheuert ja nicht der König, ſondern das ganze Volk ſeine Treue gegen den Herrn, und zwar eine ſolche, die ſich ſelbſt über die Neigungen erſtreckt, vgl. das: unſer Herz wich nicht zurück, in V. 19. Soll Jojachin

während seiner dreimonatlichen Regierung eine totale Regeneration des Volkes herbeigeführt haben? — Andere Gründe gegen die Bez. des Ps. auf die Zeiten kurz vor dem Exil ergeben sich von selbst aus dem bereits früher Bemerkten.

Nach der Überschrift „dem Sangmeister, von den Söhnen Korahs, eine Unterweisung" folgt die erste Strophe, V. 2—4, in der die Gemeinde des Herrn ihm vorhält, was er früher an ihr gethan.

V. 2—4. — V. 2. Gott, mit unseren Ohren hörten wir unsere Väter erzählten uns, die That die du gethan in ihren Tagen, den Tagen der Vorzeit. V. 3. Du hast mit deiner Hand die Heiden vertrieben und sie gepflanzt, hast Völker verderbt und sie ausgebreitet. V. 4. Denn nicht durch ihr Schwert nahmen sie ein das Land und ihr Arm half ihnen nicht, sondern deine Rechte und dein Arm und das Licht deines Angesichtes, denn du warst ihnen hold. — V. 2. Was der Herr in der Vergangenheit an seinem Volke gethan, das bildet die Bürgschaft für das zu allen Zeiten von ihm zu ertheilende Heil, das läßt das Unheil als abnorm erscheinen, und gibt eine treffliche Basis ab für die Bitte um Beseitigung desselben. Vgl. die merkwürdig übereinstimmende St. Richt. 6, 13: „und Gideon sprach zu ihm: ei doch mein Herr, ist der Herr mit uns, warum hat uns betroffen alles dieß (hier V. 18), und wo sind alle deine Wunder, die uns erzählten unsere Väter, sprechend: hat nicht aus Ägypten uns herausgeführt der Herr, und jetzt hat uns der Herr verstoßen, und gegeben in die Hand Midians," 2 Chron. 20, 7. Hab. 3, 2, wo die Gemeinde den Herrn, der so Herrliches in der Vergangenheit gethan, bittet, daß er sein Thun inmitten der Jahre beleben möge. Das „mit unseren Ohren hörten wir" bildet den Gegensatz gegen das, was sie in der Ge-

genwart mit ihren Augen ſahen, vgl. Pſ. 48, 9: „wie wir gehört haben, ſo ſahen wirs.“ Zu dem: unſere Väter erzählten uns, vgl. Exod. 10, 2. Die That (es iſt hier nicht von Thaten die Rede, ſondern von einer großen That) iſt nicht das Werk der Befreiung Iſraels aus Ägypten, ſondern, wie das Folg. zeigt, die Vertreibung der Cananiter. Grade gegen dieſe bildet, was Iſrael in der Gegenwart erfahren mußte, den ſchärfſten Contraſt. Das: in ihren Tagen, den Tagen der Vorzeit, bildet den Gegenſatz gegen das: in unſern Tagen, den Tagen der Gegenwart. — Das nachdrückliche du, V. 3, und das hinzugefügte: mit deiner Hand, eig. nach deiner Hand, vergl. zu Pſ. 3, 5, im Gegenſatze gegen ihr Schwert und ihren Arm, in V. 4, dient beides demſelben Zwecke, dem, jenes große Werk auf eine *göttliche* Cauſalität zurückzuführen. Nur inſofern es einer ſolchen angehörte, war es Bürgſchaft des Heiles für die Zukunft, lieferte es der Bitte der Gemeinde um Befreiung aus ihrem Elende eine ſichere Grundlage. Das Bild des Pflanzens findet ſich ſchon in Ex. 15, 17: „du wirſt ſie bringen und pflanzen auf dem Berge deines Erbes,“ und wird weiter ausgeführt in Pſ. 80, 9: „einen Weinſtock nahmſt du aus Ägypten, vertriebeſt Heiden und pflanzteſt ihn.“ Fortgeſetzt wird das Bild in dem: du haſt ſie ausgebreitet, eig. ſie, die Zweige jenes Baumes, oder die Sproſſen jenes Weinſtockes, entſendet, vgl. die auf unſ. St. ruhenden Parallelſt. Pſ. 80, 12: „er entſandte ſeine Zweige bis zum Meere, und bis zum Strome ſeine Sproſſen,“ Ez. 17, 6. 7. In der allg. Bed. ausdehnen, ausbreiten kann das שלח nicht genommen werden. Es kommt immer nur von Reben, Zweigen, oder Wurzeln, Jer. 17, 8, vor. — Der erſte Satz mit כי in V. 4 begründet das: du allein haſt ſie gepflanzt, entſendet, des vor. V., indem er die andere mögliche Urſache des glücklichen Erfolges ausſchließt. Der zweite Satz mit כי begründet dieſe Ausſchließung, indem er die wirkliche Urſache ſetzt. Der

dritte Satz mit כי führt die Wirksamkeit dieser Ursache auf ihren Grund zurück, auf Gottes freie und unverdiente Liebe, vgl. die Ausführung in Deut. 9 und 10. Zu dem ersten Satze vgl. das: „nicht durch dein Schwert und nicht durch deinen Bogen," in Jos. 24, 12. Das Licht des Angesichtes Gottes ist die Huld, von der sein Angesicht strahlt, gleich einer hellen Sonne, und welche seines Volkes Finsterniß erleuchtete, vgl. Ps. 43, 3.

Es folgt die zweite Str., V. 5—9: was du in der Vergangenheit gethan, das thue auch in der Gegenwart: darum bitten, das hoffen wir im Glauben.

V. 5—9. — V. 5. Du bist es, der mein König, Gott, verordne das Heil Jakobs. V. 6. In dir werden wir unsere Feinde zerstoßen, in deinem Namen zertreten unsere Widersacher. V. 7. Denn nicht auf meinen Bogen vertraue ich, und mein Schwert wird mir nicht helfen. V. 8. Sondern du hilfst uns von unseren Feinden, und machst zu Schanden die uns hassen. V. 9. Gott rühmen wir immerfort, und deinen Namen preisen wir ewiglich. Selah. — V. 5. So gewiß als Gott Israels König ist — dieß bezeugen laut seine Thaten in der Vergangenheit — so gewiß müssen diese Thaten wieder aufleben, muß er auch in der Gegenwart seinem Volke Heil spenden. Gegen die Annahme von Gesenius und Ewald, das אתה vertrete die Stelle der Copula auch neben verschiedener Person, vgl. die Bem. von Strauß zu Zeph. S. 72 ff. Hier ist, wie in 2 Sam. 7, 28, das Relat. hinzuzudenken, das in gleicher Verbindung in 1 Chron. 21, 17 ausdrücklich gesetzt wird, du er mein König f. du bist es, der mein König, du bist es sicher und du bist es allein. Das: verordne, ist zuversichtlicher Ausdruck f. du wirst verordnen. Michaelis: „weil er Gott seinen König genannt hatte, so bedient er sich eines Wortes, welches auf die Königliche Auctorität und Machtvollkommenheit hinweist." —

V. 6 und die folgenden beziehen mehrere Ausl. noch auf die Vergangenheit: das Volk soll auch in ihnen noch die früheren Wohlthaten Gottes preisen. Diese Erkl. ist dadurch veranlaßt worden, daß man mit der hier ausgesprochenen freudigen Hoffnung nicht die in V. 10 ff. enthaltene Klage zu reimen wußte, nicht bedenkend, daß hier der Glaube redet, welcher sich auf die geschichtlich bezeugte göttliche Erwählung gründet, dagegen in V. 10 ff. das im Widerspruch mit diesem Glauben stehende Sichtbare die Aufmerksamkeit der Gemeinde auf sich zieht, und sie zur Bitte an den Herrn veranlaßt, daß er diesen Widerspruch beseitigen möge. Gegen die Bez. auf die Vergangenheit spricht der Imper. in V. 5, der beständige Gebrauch der ersten Person, während von den Vorfahren immer in der dritten geredet worden, der Gebrauch des Fut., während der S. von der Vergangenheit immer im Präter. geredet hatte, das Verhältniß von V. 7 und 8 zu V. 4, u. s. w. Daß man die Fut. nicht optat. fassen darf, daß sie nicht Bitte, sondern Zuversicht aussprechen, zeigt V. 9. Das erste Glied ruht auf Deut. 33, 17, wo es, in dem Segen Mose's, von Joseph heißt: „Büffelhörner sind seine Hörner, mit ihnen wird Völker er stoßen," vgl. 1 Kön. 22, 11, wo der Pseudoprophet Zedekias das Bild dieser St. in einer symbolischen Handlung verkörpert. Der Name Gottes bezeichnet Gott insofern, als er sich als solchen in einer Fülle von Thaten erwiesen, vgl. Ps. 20, 2. 23, 3. Über קוּם vgl. zu Ps. 18, 40. — V. 7 u. 8 entsprechen genau V. 4. So wie dort in Bezug auf die Vergangenheit das Heil allein auf Gott zurückgeführt worden, so hier in Bezug auf die Zukunft. Damit, daß dieser göttliche Grund des Heiles gelegt wird, ist aller Zweifel und alle Unsicherheit in Bezug auf dasselbe ausgeschlossen. — Durch das ב in V. 9 wird Gott als der Gegenstand bezeichnet, in dem das Rühmen verweilt, vgl. das „in dir ist mein Lob beständig" in Ps. 71, 6. Die Erkl.: Gottes rüh-

men wir uns, ist verwerflich. Das הלל heißt nie sich rühmen, vgl. zu Ps. 10, 3.

Es beginnt jetzt in der dritten Strophe, V. 10—17 die Darlegung des Widerspruches, in dem die Wirklichkeit gegen das im Vor. ausgesprochene Vertrauen des Volkes steht, oder vielmehr zu stehen scheint.

V. 10. Und nun verstößest du und lässest uns zu Schanden werden, und ziehest nicht aus unter unseren Heeren. Das אף ist hier, wie Hi. 14, 3. Ps. 58, 3, dem Sinne nach s. v. a. dennoch, behauptet aber seine ursprüngliche und gewöhnliche Bedeutung auch. Es weist hin auf einen Zusatz sehr seltsamer und unbegreiflicher Art, den die Erfahrung der Gegenwart zu der der Vergangenheit, die Wirklichkeit zu der geschichtlich beglaubigten Idee geliefert hat. Diejenigen, welche das אף als Steigerungspart. nehmen, müssen zu willkührlichen Ergänzungen ihre Zuflucht nehmen. Das: du verstößest, steht ohne Object um zuerst den Gegensatz des Verstoßens gegen die liebende Sorge recht scharf hervorzuheben. Wie sehr das: du ziehest nicht aus unter unseren Heeren, vgl. das Gegentheil in 2 Sam. 5, 24, wo das Urim und Thummim zu David: „der Herr gehet aus vor dir, zu schlagen das Land der Philister," welches auf die Zeit der Blüthe der Israelitischen Macht führt, der Annahme einer späten Abfassung unseres Ps. widerspricht, geht schon daraus hervor, daß Köster u. A. dem: du ziehest, das: du zogst substituiren, und ebenso auch im Folg. V. 11. Du wendest uns zurück vor dem Feinde, und unsere Hasser machen sich Beute. Das למו zeigt, wie schon Calvin bemerkt, an, daß die Feinde nach Herzenslust und ohne einen nachhaltigen Widerstand ihre Beute geraubt haben. Vgl. übrigens 1 Sam. 14, 48. 23, 1. V. 12. Du machst uns einer Schlachtheerde gleich, und unter den Heiden zerstreutest du uns. Das geben ist nicht selten s. v. a. in einen Zu-

ſtand verſetzen. Man kann aber auch erkl.: du gibſt uns dahin, vgl. Mich. 5, 2. V. 13. Du verkaufeſt dein Volk um nichts, und nahmeſt nichts darum. Der Sinn: Du haſt dein Volk ohne weiteres, ohne daß ſie den Sieg irgend theuer erkaufen mußten, in die Gewalt der Feinde gegeben, wie einer, der ein Gut, das ihm verächtlich und verhaßt iſt, um es nur los zu werden, um jeden Preis losſchlägt, ſo daß alſo eine abgekürzte Vergleichung ſtattfindet. Parallel iſt Jerem. 15, 13: „dein Vermögen und deine Schätze will ich der Plünderung geben nicht um Kaufpreis.“ Jeſ. 52, 3 gehört nicht dahin. Das erſte Gl. wörtlich: du verkaufſt dein Volk um nicht Reichthum. Das: um nicht Reichthum ſ. um ein Spottgeld, erklärt ſich aus dem ſtillſchweigenden Gegenſatze der Wirklichkeit gegen die Idee. Falſch iſt die oft wiederholte Behauptung, daß ſolche Zuſammenſetzungen an und für ſich ſteigernd ſeyen. Das zweite Gl. wörtlich: und nicht mehreſt du (den Reichthum) durch ihre Kaufpreiſe. Das רבה kann nach der gewöhnl. Bed. des Pi. und nach der einzigen St., wo es außerdem vorkommt, Richt. 9, 29, nur mehren heißen. Damit iſt die Ergänzung des הון aus dem erſten Gl. als nothwendig gerechtfertigt. V. 14. Du machſt uns zur Schmach unſeren Nachbarn, zu Spott und Hohn unſeren Umgebungen. V. 15. Du machſt uns zum Gleichniß unter den Heiden, und daß die Völker das Haupt über uns ſchütteln. Das משל ſteht hier, wie in der Grundſt. Deut. 28, 37, in der gew. Bed. Gleichniß, vgl. über Bileam S. 77 ff. Das Elend Iſraels iſt ſo groß, daß man einen Elenden bildlich einen Juden nennt, wie man die Lügner Cretenſer nannte, elende Sklaven Sardier. So weit iſt es mit dem Volke der „Geſegneten des Herrn“ gekommen, bei dem nach der Verheißung alle Heiden ſich ſegnen ſollen. Das מנוד Gegenſtand des Kopfſchüttelns, vgl. Pſ. 22, 8. V. 16. Immerfort iſt meine Schmach vor mir, und die Scham meines Ant-

lizes bedecket mich. V. 17. Wegen der Stimme der Schänder und Lästerer, wegen der Feinde und Rachgierigen. Die Schmach ist stets vor der Gemeinde, so daß sie dieselbe unaufhörlich mit Schmerz anschauen muß, und in keiner Weise beseitigen kann. Vgl. Ps. 38, 18. Die Beschämung wird dem Angesichte zugetheilt, weil sie sich auf dems. besonders kund gibt. Vgl. Ps. 69, 8. Jer. 3, 25. V. 17 weist hin auf die Ursachen der Schmach und Beschämung.

Die vierte Str., V. 18—23, weist nach, daß auf Seiten des Volkes kein Grund vorhanden ist, den Widerspruch von Erscheinung und Idee zu einem bleibenden zu machen.

V. 18. Dieß alles ist über uns gekommen und haben doch deiner nicht vergessen, noch untreulich gehandelt gegen deinen Bund. Das שָׁקַר nicht lügen, sondern trügen, mit ב des Gegenstandes, an dem der Trug begangen wird, oder auf den er sich bezieht, vgl. Ps. 89, 34. V. 19. Nicht wich zurück unser Herz, noch bogab unser Schritt von deinem Wege. V. 20. Daß du uns zermalmtest am Orte der Schakale, und bedecktest mit Todesdunkel. Das כִּי in der Bed. quod, daß, s. v. a. daß du dadurch veranlaßt worden wärest, uns zu zermalmen. Die Schakale erscheinen vielfach als die Bewohner der Wüste und Einöde, vgl. Jerem. 9, 10: „ich gebe Jerusalem zu Steinhaufen, zur Wohnung der Schakale, und die Stätte Jerusalems gebe ich zur Wüste ohne Bewohner," Jes. 13, 22. 34, 13. 43, 20. Hier ist, wie das parallele: mit Todesdunkel, zeigt, an eine geistige Wüste, einen elenden Zustand zu denken, und von der Verwüstung durch Feinde ist gar nicht die Rede. — Wer sich am Orte der Schakale befindet, ist eben dadurch von Gott zermalmt, und man darf die Zermalmung nicht etwa als ein zweites, zu diesem noch hinzukommendes Leiden betrachten. V. 21. Wenn wir vergaßen des Namens unseres Gottes, und unsere

Hände ausbreiteten zum fremden Gott! Nach der gew. Annahme ſoll dieſer V. den Vorderſatz enthalten, der folg. den Nachſatz: wenn wir u. ſ. w., würde Gott das nicht erforſchen? Allein richtiger nimmt man an, daß das כִּי hier als Schwurpart. ſteht, mit fehlender Verwünſchungsformel, vgl. Joſ. 22, 22: „Gott, der Allerhöchſte, der Herr weiß es und Iſrael ſoll es wiſſen, wenn wir in Empörung und wenn in Untreue gegen den Herrn gehandelt, ſo errette uns nicht an dieſem Tage.“ Ebenſo ſteht das כִּי durchgängig in der ausführlichen Betheurung der Unſchuld in Hi. C. 31, zu der unſ. St. den Keim bildet. V. 22. Würde Gott dieß nicht erforſchen? denn er kennt des Herzens Geheimniſſe. Der Schwur hat nur bei einem ſolchen Bedeutung, der von der göttlichen Allwiſſenheit lebhaft überzeugt iſt, erkennt, daß die fälſchlich abgeſchworne Sünde nichts deſto weniger vor Gott offenbar und Gegenſtand ſeiner Rache iſt. Dieſe Überzeugung ſpricht die Gemeinde hier aus. Dieß, den Abfall, von dem wir frei zu ſeyn betheuert haben. V. 23. Denn deinetwegen werden wir getödtet immerfort, wir ſind geachtet wie Schlachtſchaafe. Das כִּי kündigt eine Begründung des weſentlichen Inhaltes von V. 18—22, der Behauptung an, daß die Gemeinde nicht von Gott abgefallen ſey. Der beſte Beweis dafür iſt, daß ſie grade um Gottes willen verfolgt wird. Das עָלֶיךָ eig. über dir, dann deinetwegen, die Wirkung ruht auf der Urſache, vgl. Pſ. 69, 8. 10. — Unſer V. wird in Röm. 8, 36 auf die Gemeinde des N. B. als die Fortſetzung der des A. B. bezogen.

In den Inhalt von V. 18—23 haben ſich manche Ausl. nicht recht finden können. Die Gemeinde ſcheint hier auf den erſten Anblick des „daß Niemand weiter von ſich halte, denn ſich's gebühret zu halten,“ nicht recht eingedenk zu ſeyn. Mehrere ältere Ausl. ließen ſich dadurch zu der Annahme verleiten, die Gemeinde rede nicht von ihrem Verhalten vor dem gegenwärtigen

Leiden, ſondern ſuche den Herrn durch die Betheurung zur Hülfe geneigt zu machen, daß ſie den großen Verſuchungen zum Abfall von ihm, welche das Leiden ſelbſt darbot, widerſtanden habe und ihm treu geblieben ſey, wogegen ſchon allein V. 20 entſcheidet. Es iſt von vornherein unwahrſcheinlich, daß die Gemeinde mit der Bitte um Hülfe vor den Herrn trete, ohne ſich irgend mit dem auseinanderzuſetzen, was das Geſetz über die Bedingung derſelben lehrte, ſey es nun in Betheurung der Bundestreue, oder in flehentlicher Bitte um Vergebung der Sünden, wodurch es den Untergang verdient. Tholuck beſchuldigt den S. gradezu einer oberflächlichen Auffaſſung der Sünde (vgl. dagegen die nachdrückliche Hinweiſung auf das Herz, V. 19. 22), durch die er verleitet worden ſey, Gott des Treubruches anzuklagen, ſtatt die Schuld bei der Gemeinde zu ſuchen. Folgende Bemerkungen werden hoffentlich hinreichen, die Schwierigkeit zu beſeitigen. 1. Wenn die Gemeinde hier behauptet, Gottes Bund nicht verletzt zu haben, ſo bezieht ſich dieß offenbar nur auf die Treue im Ganzen und Großen, in der Hauptſache, und die mannigfachſten kleineren Untreuen und Schwachheiten werden dadurch nicht ausgeſchloſſen. Dieſe kleineren Untreuen rechtfertigen die Züchtigungen Gottes, die Treue im Großen ſchloß die gänzliche Verwerfung aus. 2. Wenn die Gemeinde das Leiden, das über ſie gekommen, als abnorm betrachtet, ſo thut ſie dieß nur in ſofern, als daſſelbe den Charakter eines bleibenden zu tragen ſchien, vgl. das: verſtoße nicht immerdar, in V. 24. Die ganze letzte Strophe zeigt, daß die Anfechtung mit dem Momente beendigt ſeyn wird, wo Gott dieſen Schein durch die That beſeitigt hat. Dieß würde aber nicht der Fall ſeyn, wenn das Leiden an ſich für die Gemeinde einen Stein des Anſtoßes bildete. 3. Unſer Pſ. wurde in der Zeit Davids verfaßt, in der das Volk mehr als in irgend einer anderen dem Herrn treu ergeben war. 4. Es iſt nicht zu überſehen, daß wir hier einen Lehrpſalm vor uns

haben. Was in der Form der Thatſache ausgeſprochen wird, bildete zugleich indirect eine nachdrückliche Ermahnung. 5. Man darf nicht verlangen, daß jeder Pſ. alle einzelnen Momente vollſtändig darlege und dadurch jedes Mißverſtändniß unmöglich mache. Vielmehr dienen ſich dieſelben gegenſeitig zur Ergänzung.

Es folgt nun in der fünften Str. die Bitte, daß Gott das Elend ſeines Volkes wenden möge. V. 24. Erwache, warum willſt du ſchlafen, Herr, wach auf verſtoße nicht immerdar. Vgl. Pſ. 121, 4. Matth. 8, 25. V. 25. Warum willſt du dein Antlitz verbergen, vergeſſen unſeres Elendes und Dranges? V. 26. Denn unſere Seele iſt gebeugt in den Staub, unſer Leib klebt an der Erde. Die Seele iſt bei tiefer Betrübniß gleichſam in den Staub gebeugt. Es iſt ganz unſer niedergeſchlagen. Unſer Leib klebt am Boden: der Schmerz äußerte ſich dadurch, daß man ſich zu Boden warf, dadurch das Traurige der Lage abbildend. Wer in ſolchem Falle am Boden gleichſam feſtklebt, gar nicht wieder aufkommen kann, bei dem muß das Elend den höchſten Grad erreicht haben. V. 27. Erhebe dich uns zur Hülfe, und erlöſe uns um deiner Güte willen. Das עזרתה iſt Nomin., als Hülfe, vergl. Pſ. 63, 8. 94, 17. Über das ה zu Pſ. 3, 3.

Pſalm 45.

In der Einleitung, V. 2, kündigt der S. als Gegenſtand ſeines Liedes das Lob eines herrlichen Königes an. Er preiſt dieſen wegen ſeiner Schönheit, und der Anmuth, die namentlich über ſeine Lippen ausgegoſſen iſt, V. 3, wegen ſeiner Heldenkraft und Herrlichkeit, durch die er in dem Kampfe für Wahrheit und Gerechtigkeit große Thaten vollbringen und

glückliche Erfolge herbeiführen, und ſeine Feinde vernichten wird, V. 4—6, wegen der auf ſeiner göttlichen Natur beruhenden Ewigkeit ſeiner Herrſchaft, die mit der unbedingten Gerechtigkeit derſelben Hand in Hand geht, V. 7. Auf Grund ſeiner Gerechtigkeit iſt dieſer göttliche König von Gott mit höherer Freude begabt als alle anderen Könige: er iſt, mit hochzeitlichem Gewande angethan, eben im Begriff, ſeine Vermählung mit einer Schaar edler Jungfrauen, Töchtern der Könige in Paläſten von Elfenbein, zu begehen, unter denen eine beſonders ausgezeichnet iſt, welche zu ſeiner Rechten in Ophiritiſchem Golde prangt, beſtimmt zur Gemahlin erſten Ranges, V. 8—10. An die letztere wendet ſich der S., während er bis dahin die Anrede ſtets an den König gerichtet hatte, die auch gegen den Schluß wieder aufgenommen wird. Er ermahnt ſie in V. 11—13 eindringlich, daß ſie ihr Volk und ihr väterliches Haus vergeſſe, und alſo, durch die unbedingte Hingabe an ihren Gemahl und Herrn, ſich ſeiner Liebe würdig mache, und verheißt ihr als Lohn dieſer Hingabe die ehrfurchtsvolle Huldigung der blühendſten Nationen. Dieſe Anrede iſt an die Königstochter in ihrem Vaterhauſe gerichtet, woraus der König ſie heimzuführen gekommen iſt. Der Zug aus dem Vaterhauſe in den Palaſt des Königes wird in V. 14—16 beſchrieben; mit der Königstochter zugleich werden andere ihr innig verbundene Jungfrauen dem Könige zugeführt. Der S. verheißt in V. 17 dem Könige aus dieſer Verbindung eine glänzende Nachkommenſchaft, welche unter ſeinen Auſpicien die ganze Erde beherrſchen ſoll. Er ſchließt in V. 18 mit dem Gelübde immerwährenden Preiſes des herrlichen Königes, dem ein lauter Wiederhall des Lobes der Völker folgen werde.

Man hat die Frage aufgeworfen, ob dieſer Pſ. ein Hochzeitlied ſey, oder ein Lied zur Verherrlichung eines Königes, und in der Beantwortung dieſer Frage gehen die Ausl. auseinander. Die Frage iſt aber übel geſtellt; der Pſ. iſt beides, ein Hochzeit-

und ein Loblied. Für ein Hochzeitlied entſcheidet ſchon das: „über Lilien,“ d. h. über liebliche Bräute, und das: „ein Lied der Geliebten“ in der Überſchrift. In dem Preiſe des Königes beginnt der S. gleich bei der Schönheit, was in einem allgemeinen Lobliede gewiß nicht geſchehen ſein würde. Von V. 8 bis zum Schluſſe bezieht ſich Alles auf das Verhältniß des Königes zu ſeinen Bräuten. Käme dieß Verhältniß nur als einzelnes Moment in Betracht in dem Preiſe des Königes, ſo würde es ſich weit über Gebühr breit machen. Daß das Lied als an dem Vermählungstage des Königes geſungen zu denken iſt, womit ſich die Annahme eines allgemeines Lobliedes gar nicht verträgt, erhellt aus der Erwähnung der duftenden Kleider des Königes, und der Königin zu ſeiner Rechten im Golde von Ophir, aus der Ermahnung an die Königin, ihr Volk und das Haus ihres Vaters zu vergeſſen, aus der Beſchreibung des hochzeitlichen Zugs aus dem Vaterhauſe in den Palaſt des Fürſten, aus der Hinweiſung auf den Kinderſegen. Die Behauptung, in ein Hochzeitlied paſſe nicht die Erwähnung der kriegeriſchen Eigenſchaften des Königes in V. 4—6, iſt höchſtens nach der buchſtäblichen Auffaſſung von einiger Bedeutung. Bei der allegoriſchen gehört die Heldenkraft des Königs und ſeine imponirende Majeſtät, womit er ſich die Welt unterwirft, ganz zur Sache. Wie angemeſſen das Lob des Königes, wie es in V. 2—6 ſich findet, in einem Hochzeitliede iſt, erhellt aus V. 11—13, wo als der praktiſche Zweck deſſelben der hervortritt, dem an die Königstochter gerichteten: „vergiß dein Volk und deines Vaters Haus,“ eine Grundlage zu geben. — Auf der andern Seite aber läßt ſich auch nicht leugnen, daß der Pſ. ein Lobgedicht auf einen König iſt. Den Vorſatz, den König zu loben, ſpricht der S. zu Anfang und zum Schluſſe aus. An den König iſt faſt durchgängig die Anrede gerichtet. Was zum Lobe der Bräute geſagt wird, gilt offenbar nicht ihnen, ſondern dem Könige, der ſolche Bräute hat,

so daß Ansichten, wie die von De Wette: „ich halte den Ps. für ein Lobgedicht auf einen König nebst seiner Gemahlin" ganz das Richtige verfehlen. Man wird also sagen müssen: der Ps. ist ein Lobgedicht auf einen König in Veranlassung seiner Vermählung.

Wir kommen nun zu der Untersuchung über das Subject des Ps. Fast alle älteren christlichen Ausl. nahmen als solches entschieden den Messias an. Die Vermählung ist ihnen eine geistliche, die Königin, Israel, die „Jungfrauen hinter ihr, ihre Gefährtinnen," die Heidenvölker. Dagegen hat eine große Anzahl neuerer Ausl. die nichtmessianische Auslegung vertheidigt. Es ist ihnen aber nicht gelungen, hinsichtlich der Bestimmung des Königes irgend zur Einigkeit zu gelangen. Mehrere denken an Salomoh und seine Verbindung mit einer ägyptischen Königstochter, Andere, nach dem Vorgange von Hitzig, an Ahab von Israel und seine Verbindung mit Jesabel, Bleek (Br. an die Hebr. Th. 2. S. 154), an einen der späteren Könige Judahs, wobei er jede nähere Bestimmung für unmöglich erklärt, noch Andere an einen Perserkönig.

Für die Messianische Erkl. spricht zuerst die Thatsache der Aufnahme des Ps. in die Psalmensammlung und in den Kanon, die sich nur von der Annahme aus erklärt, daß die allegorische Auffassung in jener Zeit nationale Geltung hatte, was um so weniger geleugnet werden kann, da die Mess. Erkl. sich auch in der Chald. Paraphrase und in zahlreichen St. anderer alten Jüdischen Schriften findet (vgl. die Samml. bei Schöttgen, de Mess. p. 234), und durch das Citat in Hebr. 1, 8. 9 als unter den Juden gangbar vorausgesetzt wird (vgl. Bleek S. 149). Der weiteren Nachweisung, daß das Lied nur auf Grund der allegorischen Deutung in den Psalter und Kanon aufgenommen werden konnte, können wir uns überheben, da die neuesten Gegner der allegorischen Erkl. sich genöthigt sehen, dieß

zuzugeben. Ewald geſteht, daß der Pſ. buchſtäblich aufgefaßt in dem ganzen Pſalter keine Analogie für ſich hat: „So abſichtliche einem Könige geweihte Kunſt zeigt ſich ſonſt nicht. Nicht ſowohl Gott, als vielmehr der König iſt hier der Gegenſtand und das Ziel des Preiſes. Und in dieſen Preis ſind nicht blos rein göttliche Dinge eingeſchloſſen. — Das Lied iſt einzig im Pſalter, mehr weltlicher Poeſie ähnlich.“ Köſter ſagt: „Denken wir uns die Aufnahme des Pſ. in das Synagogengeſangbuch, ſo wird dieſe nur erklärlich aus einer allegoriſchen Deutung von der Verbindung des Meſſias mit der Gemeinde Iſraels. Schon die LXX haben dieſe Deutung wohl gekannt, da ſie in V. 7 und 8: o Gott! als Anrede überſetzen.“ Hitzig: „wenn das weltliche Lied, ſinnlichen Freuden und dem Genuſſe dienſtbar, *nicht* verwelkte, ſo war ſein Platz doch nicht in unſerer Sammlung, und es iſt als Ausnahme anzuſehen, wenn eines dieſer Art bisher verſchlagen worden.“

Das günſtige Vorurtheil für die Meſſ. Erkl., welches wir aus der Thatſache der Aufnahme des Pſ. in den Kanon gewonnen haben, beſtätigt ſich uns vollkommen, wenn wir ſeinen Inhalt näher unterſuchen. Gleich die Überſchrift, welche ſchon durch ihre gehäuften Angaben, wodurch ſie ſich vor allen andern in dem ganzen Pſalter auszeichnet, darauf hinweiſt, daß es ſich hier um etwas Ungewöhnliches, Außerordentliches handelt, bietet ein vierfaches Argument für dieſelbe dar. 1. Das „dem Sangmeiſter“ zeigt, daß das Lied zur gottesdienſtlichen Aufführung beſtimmt war, daß es im Tempel bei den heiligen Verſammlungen abgeſungen wurde, daß es ein Kirchenlied war. 2. Als Verf. des Liedes werden die Söhne Korahs genannt. Die Geſchichtsbücher nennen uns dieſe als Diener des Heiligthums; alle anderen Lieder, die uns von ihnen erhalten ſind, tragen geiſtlichen Charakter, und unſ. Pſ. ſteht mitten in einer Umgebung geiſtlicher Lieder der Korachiten. 3. Der Pſ. wird *als*

משכיל, Unterweisung, als ein Lied erbaulichen Charakters, vgl. zu Ps. 32, bezeichnet. 4. Schon die Überschrift enthält in dem: „über Lilien," und dem: „ein Lied der Geliebten," eine doppelte Hinweisung auf die Mehrheit der Bräute des Königes, und diese tritt nachher auch in dem Ps. selbst sehr bestimmt hervor. Nach V. 8 wird dem Könige in dieser Beziehung eine größere Freude zu Theil, als seinen Genossen, nach V. 9 wird er aus elfenbeinernen Palästen erfreut, nach V. 10 sind Königstöchter unter seinen Theuren, nach V. 15. 16 werden zugleich mit der Königstochter auch andere Jungfrauen, ihre Gefährtinnen, dem Könige gebracht und in den Palast des Königes eingeführt. Hieraus entsteht für die Vertheidiger der nichtmessianischen Auslegung eine unüberwindliche Schwierigkeit, da es noch nie Sitte gewesen, mehr als eine Frau zugleich zu nehmen. Die Versuche, die man gemacht hat, sich von dieser Schwierigkeit zu befreien, zeigen nur, wie groß dieselbe ist. Die Hindeutung auf die Mehrheit der Bräute, welche in dem: „über Lilien," und dem: „ein Lied der Geliebten" liegt, sucht man durch willkührliche Erkl. zu beseitigen, vgl. die Bem. z. d. Überschrift. Die Königstöchter in V. 10 sollen nach Bleek nicht Bräute, sondern die abgedankten Geliebten des Königs seyn, wogegen schon das: „aus elfenbeinernen Palästen" und das: „erfreuen sie dich," in V. 9, und auch das: „er hat dich gesalbt mit Freudenöl mehr als deine Genossen" in V. 8 entscheidet. Die Jungfrauen in V. 15. 16 sind nach Bleek bloße Dienerinnen der Braut, die ihr von Seiten ihres väterlichen Hauses mitgegeben sind, und die nun im Gefolge ihrer Gebieterin mit dieser zugleich dem Könige zugeführt werden. Allein die Lostrennung der Jungfrauen von den Königstöchtern ist offenbar nur ein Erzeugniß der Verlegenheit, die Bezeichnung „ihre Gefährtinnen" involvirt eine Gleichstellung, und paßt nicht auf „bloße Dienerinnen," das: „sie werden dir gebracht" und das: „sie wer-

den geleitet" führt darauf, daß dieſe Jungfrauen, ebenſo wie die Braut, ſich mit dem Könige in Liebe vereinigen ſollen, die Dienerinnen verbleiben der Königin und haben mit dem Könige nichts zu ſchaffen; ſchon daß die Gefährtinnen der Braut Jungfrauen, virgines illibatae, genannt werden, führt darauf, daß ſie in eine nähere Verbindung mit dem Könige treten ſollen, und auf eine eheliche Verbindung mit den Jungfrauen führt auch die große Zahl der Söhne in V. 17. — Folgen wir der Meſſianiſchen Erkl., ſo fällt die Schwierigkeit ganz weg. Die Gefährtinnen der Königin, die ihr zwar an Rang nachſtehen, aber doch in der Hauptſache ihr gleich ſind, nicht weniger wie ſie ſich mit dem Könige in Liebe verbinden ſollen, ſind dann die heidniſchen Völker, die Tochter Tyrus, die Tochter Babel u. ſ. w., vor denen zwar Iſrael, als das alte Bundesvolk, einen gewiſſen äußeren Vorzug hat, die aber nach der durchgängigen Verkündung der Propheten und der Pſalmenſänger an dem Reiche des Meſſias gleichen Antheil haben werden. So ſchon der Chaldäer und Kimchi: filiae regum sunt gentes, quae omnes ad obsequium regis Messiae redigentur. Eine ganz ähnliche bildliche Darſtellung findet ſich in Hohesl. 6, 7. 8: „ſechzig iſt der Königinnen und achtzig der Kebsweiber und der Jungfrauen iſt keine Zahl: aber Eine iſt meine Taube, meine Fromme u. ſ. w." Es wird hier alſo in gewöhnlicher bildlicher Einkleidung ganz daſſelbe geſagt, was in den übrigen Meſſianiſchen Pſalmen mit eigentlichen Worten, wie z. B. Pſ. 2, 8, daß der Meſſias alle Völker der Erde von einem Ende bis zum andern zum Beſitz erhalten, Pſ. 72, 8, daß er von Meer zu Meer, vom Euphrat bis zu den Enden der Erde herrſchen werde, u. ſ. w. — Hofmann, die Weiſſagung Th. 1. S. 188, meint, was bei dem niederen Verhältniſſe, das der bildlichen Darſtellung zu Grunde liegt, ungewöhnlich ſey, das erſcheine auch in Bezug auf das höhere als unpaſſend. Welcher Dichter aber wird ſich wohl einen ſolchen Ca-

non gefallen lassen! Gewiß eine sehr nüchterne Poesie, die sich so sklavisch an die gemeine Wirklichkeit bindet. Was bei der irdischen Liebe ungewöhnlich, die Mehrheit der Bräute, das ist bei der geistlichen Vermählung grade das Sachgemäße.

Die stärksten Beweise für die Mess. Erkl. bieten V. 7 und 8 dar, wo der König Gott genannt, und seine Herrschaft als eine ewige bezeichnet wird. Das: du liebest Gerechtigkeit und hassest Bosheit, darum hat Gott dich gesalbt mit Freudenöl mehr als deine Genossen, d. h. dir größere Vermählungsfreuden gegeben als ihnen, ist nicht zu begreifen, wenn man in den Bräuten wirkliche, und nicht ideale Personen sieht. Auf eine allegorische Darstellung führt auch der Umstand, daß die „elfenbeinernen Paläste," aus denen die „Königstöchter" dem Könige zugeführt werden, dem Palaste des Königs so nahe gerückt werden, daß es nur des feierlichen Hochzeitszuges bedurfte, um aus ihnen in ihn zu gelangen. In der Wirklichkeit stellte sich das ganz anders. In V. 13 werden die nichtmess. Auel. dadurch in Verlegenheit gesetzt, daß der Königin die Huldigung der Tyrier versprochen wird, die nie in einem solchen Verhältnisse zu Israel standen, daß an solches auch nur gedacht werden konnte. Dann bleibt es bei dieser Erkl. auch unbegreiflich, daß diese Huldigung der Königin als Lohn verheißen wird für die völlige Hingabe ihres Herzens an den König und von dieser abhängig gemacht. — In V. 17 wird gesagt, der König werde seine Söhne zu Fürsten setzen auf der ganzen Erde.

Gegen die Beziehung auf Salomoh spricht noch speciell, daß der König in V. 4—6 als Held angeredet und als mächtiger Sieger und Eroberer bezeichnet wird, nicht als ein solcher, der unter Umständen dieß werden konnte, wie Hofmann im Interesse dieser Beziehung meint, sondern als ein solcher, der sicher dieß werden wird, vgl. besonders V. 6. Dann V. 17, welcher voraussetzt, daß der König eine ganze Reihe königlicher Ahnen

hatte. Gegen einen späteren Jüdäischen König das: „Königstöchter sind unter deinen Theuren" in V. 10, und der Glanz der königlichen Herrschaft, der uns in dem ganzen Ps. entgegentritt, und der schon Venema zu dem durchaus begründeten Ausspruche veranlaßte: „an Andere, als an den Messias oder Salomoh kann hier durchaus nicht gedacht werden." Der Beziehung auf Ahab, dessen Vater erst den Thron an sich gerissen hatte, legt V. 17 ein unübersteigliches Hinderniß in den Weg, und an ein Loblied auf einen Israelitischen König im Jüdischen Canon, von Dienern des Tempels in Jerusalem verfaßt, und in diesem Tempel im gottesdienstlichen Gebrauch, kann sicher nicht gedacht werden. Die Beziehung auf einen Persischen König endlich ist jetzt allgemein aufgegeben. Neben andern Gründen, die sich sogleich darbieten, entscheidet gegen sie schon die nahe Verwandtschaft mit Ps. 72.

Bei dieser Lage der Sache wird man es wohl nur aus der Macht erklären können, welche ein Vorurtheil, das sich in den Anfängen des Rationalismus einmal festgesetzt hatte, noch jetzt, da man sonst die Sachen etwas unbefangener anzusehen gewohnt ist, auf die Gemüther ausübt, daß die Messianische Erklärung noch immer so wenig Gunst findet. Wohin wir nur sehen, zeigt sich die Abneigung gegen sie als eine unbegründete. Daß der dogmatische Gehalt des Ps. sich ganz auf dem Boden des A. T. hält, liegt am Tage. Für jeden einzelnen Zug des in ihm enthaltenen Bildes des Messias lassen sich genau entsprechende Parallelstellen beibringen. Man vgl. mit V. 4—6 Ps. 72 und Jes. 11, mit V. 7 und 8, wo der König als Gott angeredet wird, Jes. 9, 5, wo selbst Hitzig bemerken muß: „Starker Gott wird der künftige Retter von dem Göttliches und Menschliches nicht (?) scharf trennenden Orientalen mit Übertreibung genannt, sofern er göttlicher Eigenschaften theilhaftig wird," Ps. 110. Mich. 5, 1. Dan. 7, 13. 14. Zach. 12, 10. 13, 7, und

die Chriſtol. z. d. St. Die Aufnahme der Heiden in das Reich Gottes in den Zeiten des Meſſias iſt einſtimmige Lehre der Pſalmiſten und Propheten, vgl. z. B. Pſ. 2. 72. Jeſ. 11, 10: „die Wurzel Iſais, welche ſteht zum Paniere der Völker, die werden die Heiden ſuchen.“ Ebenſo aber auch laſſen ſich für die Einkleidung nach allen Seiten hin Analogien beibringen. Daß die Perſonification der Völker als Weiber und ſpeciell als Jungfrauen in der hebräiſchen Poeſie eine durchaus gewöhnliche, iſt bekannt, vgl. Jeſ. 47. 54, 1 ff. Jerem. 46, 11. Geſen. in dem thes. S. 220. In unſerem Liede ſelbſt erſcheint die Stadt Tyrus als Tochter Tyrus. Die Darſtellung der höheren Liebe unter dem Bilde der niederen iſt in der Orientaliſchen Poeſie durchaus gewöhnlich. Die Belege aus der Perſiſchen Literatur gibt Kiſtemaker, cantic. cant. ex hierographia Orient. illustr. S. 28 ff. Aus der Arabiſchen Lit. vgl. das Gedicht Bordah, herausg. von Uri, und von v. Roſenzweig unter d. T.: funkelnde Wandelſterne zum Lobe des beſten der Geſchöpfe (Mohammeds), Wien 1824, und Ebn Faredh, in De Sacy's Chreſtom. und dem Journ. As. Das Türkiſche Gedicht: Gülgül und Bülbül, d. i. Roſe und Nachtigal, herausg. und überſ. von v. Hammer, Leipz. 1834, ſchließt mit dem Abſchn.: „Erklärung des geheimen Sinnes, welcher in dieſer trauervollen Geſchichte und kläglichen Erzählung für den Myſtiker liegt,“ der mit den Worten beginnt: „Du, der du dieſe Blätter ſiehſt, So halte nicht für Mährchen dieß, Was käm' von Mährchen denn heraus, Der Fabel folgt zuletzt die Lehre.“ Auf dem Gebiete der Schrift iſt die Darſtellung des Verhältniſſes Gottes oder Chriſti zu dem Volke des A. und des N. B. unter dieſen Bildern ſehr gewöhnlich. Die Keime dieſer Darſtellung finden ſich ſchon im Pentat., vgl. Beitr. Th. 2. S. 48 ff. Am entwickeltſten tritt ſie uns in dem Hohenliede entgegen, vgl. die Beweisführung für die Richtigkeit der alleg. Auslegung deſſelben in der

Ev. K. Z. 1827. S. 177 ff. Allgemein zugeſtanden findet ſie ſich in Jeſ. 54, 5. 62, 4. 5. Jerem. 3, 1. Hoſ. 1—3. Ezech. 16. 23. Matth. 9, 15. C. 22. 25. Joh. 3, 29. Röm. 7, 4. 2 Cor. 11, 2. Epheſ. 5, 27. 32. Apoc. 19, 7. 21, 2. 22, 17. Endlich, für die Darſtellung Iſraels unter dem Bilde der Gemahlin erſten Ranges, der Heidenvölker unter dem Bilde der Gemahlinnen von untergeordneter Stellung, boten die Verhältniſſe der Salomoniſchen Zeit, wie beſonders aus 1 Kön. C. 3 und 11 erhellt, das Subſtrat dar. Neben der Gemahlin erſten Ranges, der Ägyptiſchen Königstochter, hatte Salomoh noch eine große Menge ausländiſcher Weiber, in denen die dichteriſche Anſchauung leicht, wie in ihm das Vorbild ſeines großen Nachkommen, ſo die Typen der in Zukunft von ihm zu beherrſchenden Völker erblicken konnte, die durch ſie zuerſt in Jeruſalem repräſentirt wurden.

Die Gründe gegen die Meſſ. Auslegung ſind ſchon in der Chriſtol. 1, 1. S. 123 ff. widerlegt worden. Neues wurde ſeitdem nicht vorgebracht.

Für die Abfaſſung des Pſ. in der Salomoniſchen Zeit ſpricht, daß die Verhältniſſe dieſer Zeit der Darſtellung zu Grunde liegen, und dann die nahe Verwandtſchaft mit Pſ. 72, welcher die Vorausſetzung und Veranlaſſung des unſrigen zu ſeyn ſcheint, wie Pſ. 63 bei Pſ. 42. 43, ſo wie nach einer andern Seite hin mit dem Hohenliede.

V. 1. Dem Sangmeiſter; über Lilien, von den Söhnen Korahs; eine Unterweiſung, ein Lied der Geliebten. Das „dem Sangmeiſter" an der Spitze weiſt darauf hin, daß das Lied zum gottesdienſtlichen Gebrauche beſtimmt iſt, und alſo gottesdienſtlichen Charakter trägt, und tritt ſomit gleich an der Schwelle jeder profanen Auffaſſung entgegen, fordert auf, von der Schale des Liedes zu dem Kern deſſelben durchzudringen. Dann folgen vier Bezeichnungen, welche zwei Paare

bilden, jedes zugleich auf die Form und auf das Wesen hinweisend, das eine von der Form zum Wesen aufsteigend, das andere von dem Wesen zur Form herabsteigend. Das Lied beschäftigt sich mit Lilien, schönen Jungfrauen, lieblichen Bräuten, aber es ist verfaßt von den Söhnen Korahs, Dienern des Heiligthums, deren Lied nicht irdische, sondern nur himmlische Liebe zum Gegenstand haben kann. Das Lied ist eine Unterweisung, trägt didactischen Charakter, ist bestimmt zu fördern in dem geistlichen Leben, und so können die Geliebten, von denen es singt, nur die Geliebten eines himmlischen Bräutigams seyn. — Da das שׁוֹשַׁן und שֹׁשַׁן sonst immer in der Bed. Lilien vorkommt, so darf man das עַל שֹׁשַׁנִּים nur übersetzen: auf Lilien. Die gangbaren Erkl.: nach Weise eines Liedes, oder auf einem Instrumente Lilie genannt, sind offenbar nur Erzeugnisse der Verlegenheit. Daß man hier und bei den analogen Überschriften in Ps. 60. 69. 80 einen ganz neuen Weg der Erklärung einschlagen muß, erhellt schon aus der Bemerkung von Ewald, poet. B. 1. S. 174: „lauter dunkle Wörter, wenn man nach irgend einem erträglichen Sinne fragt.“ Wir nehmen die Lilien als bildliche Bezeichnung der lieblichen Jungfrauen, deren Vermählung mit dem Könige der Ps. feiert. Dafür sprechen folgende Gründe. 1. In einer ganzen Anzahl von Psalmen wird in den Überschriften der Gegenstand des Ps. mit עַל oder אֶל eingeführt, und zwar gewöhnlich in bildlicher, räthselhafter Bezeichnung, und die Beziehung auf den Gegenstand erweist sich bei Bezeichnungen der Art fast durchgängig als die richtige, wo man eine Beziehung auf die Weise, oder auf die Instrumente angenommen hat. So Ps. 22, 1. 53 und 88 (vergl. Einl. zu Ps. 14). 56. 5. Vgl. auch Hab. 3, 1. (S. Einl. zu Ps. 7). 2. Für diese Erkl. spricht das יְדִידוֹת, die Geliebten, was nach dieser Auffassung dem „Lilien“ entspricht, und als seine Erklärung zu betrachten ist. Ebenso in dem Liede selbst

das „die Königstöchter“ und die „Herrlichen“ in V. 10, das „Jungfrauen“ in V. 15. 3. Die Lilien erſcheinen in dem Hohenliede, deſſen Charakter dem unſers Pſ. ſo nahe verwandt iſt, nicht nur überhaupt als Bild des Lieblichen, C. 5, 13: „ſeine Lippen ſind Lilien,“ 4, 5. 6, 2. 3. 7, 3, vgl. Hoſ. 14, 6, ſondern es wird ſpeciell die Braut mit dieſem Namen bezeichnet. Sie ſelbſt nennt ſich in C. 2, 1 „eine Lilie der Thäler,“ und der Liebende ſagt von ihr in C. 2, 2: „wie eine Lilie zwiſchen Dornen, alſo iſt meine Freundin zwiſchen den Töchtern.“ 4. In den übrigen Pſ., deren Überſchriften der Lilien gedenken, erweiſt ſich die Beziehung auf die Lieblichkeit des beſungenen Gegenſtandes überall als die richtige. Vgl. zu Pſ. 60 u. ſ. w. — Als משכיל, Unterweiſung, vgl. zu Pſ. 32, gibt ſich unſer Pſ. ſogar formell in V. 11—13 zu erkennen. Die Ermahnung: „vergiß dein Volk und deines Vaters Haus,“ das: „o Menſch, wie daß du's nicht verſtehſt und deinem König entgegengehſt, der dir ſo ganz demüthig kommt, und ſich ſo treulich dein annimmt! Ei nimm ihn heut mit Freuden an, bereit ihm deines Herzens Bahn, auf daß er komm in dein Gemüth und du genießeſt ſeiner Gut,“ erweiſt ſich als der eigentliche Kern des Pſalmes, dem alles Übrige nur als Unterlage und Vorbereitung dient. — Das שיר ידידות kann nur erklärt werden: ein Lied der Geliebten, ein Lied, deſſen Gegenſtand Geliebte ſind, vgl. das שיר mit nachfolg. Gegenſtande in Pſ. 30, 1. Die Geliebten ſind die Lilien, die Königstöchter und Theuren in V. 10, die Jungfrauen, die nach V. 15 dem Könige zugeführt werden. Die Bezeichnung entſpricht unſerem: Brautlied, nur daß ſie ſchon auf die Mehrheit der Bräute aufmerkſam macht: ein Lied zu einer einfachen Vermählung würde שיר ידידת heißen. Dieſe gleich an der Schwelle hervortretende Mehrheit der Bräute, welche der buchſtäblichen Auffaſſung des Pſ. ein unüberſteigliches Hinderniß in den Weg legt, iſt den Vertheidigern derſ. ſo fatal, daß

sie mit Aufopferungen sich ihrer zu entledigen suchen. Mehrere, zuletzt Hofmann, wollen das ידידות erkl.: liebliche Dinge. Dagegen hat schon Clauß geltend gemacht, es fehle in den Überschriften an jeder Analogie solcher rühmenden Bezeichnung des Werthes, was allerdings nicht ganz richtig ist, Ewald, eine solche Wortverbindung, Lied von lieblichen Dingen f. liebliches Lied, sey in Prosa gesucht, wogegen eingewandt werden könnte, daß schon die Überschriften poetischen Character tragen. Wir bemerken aber dagegen, daß bei dieser Erkl. die schon angef. Parallelen in dem Ps. selbst außer Acht gelassen werden, daß das ידיד immer in der Bed. geliebt, nie in der Bed. lieblich vorkommt, auch nicht in der St. Ps. 84, 2. — Daß man dort die gew. Bed. geliebt beibehalten müsse, zeigt gleich V. 3. — Ewald (poet. B. 1. S. 29) u. A. erkl.: Liebeslied, Lied erotischer Art. Allein das ידיד kommt, wie es auch seine Form schon erwarten läßt, nie als Subst. vor. Selbst das יְדִידוֹת in Jer. 12, 7 heißt nur Liebe in dem Sinne von: das Geliebte. — Noch ist zu bemerken, daß das ידיד und ידידה nach dem Vorgange und auf Grund von Deut. 33, 12 stehend ist zur Bezeichnung derer, die vom Herrn geliebt werden; Salomoh führte nach 2 Sam. 12, 25 den Namen Jedidja: „und er nannte seinen Namen Jedidja, wegen des Herrn," vgl. das: „der Herr liebte ihn," in V. 24, Jedidah, die (vom Herrn) Geliebte, hieß die Mutter des Josias, nach 2 Kön. 22, 1, a. St. bei Gesen. in d. thes. War also das Wort von heiliger Liebe im häufigen Gebrauch, so lag das rechte Verständniß nahe.

Auf die Überschrift folgt in V. 2 der Eingang. Mein Herz wallt von gutem Worte, ich spreche: meine Werke dem Könige, meine Zunge ein Griffel eines schnellen Schreibers! Das: meine Werke dem Könige, bildet den Mittelpunkt. Folge davon ist die Güte des Wortes, die auf der Herrlichkeit seines Gegenstandes beruht, und daß die Zunge dem

Griffel des schnellen Schreibers gleichen soll. Der erhabene Gegenstand erfüllt den S. mit Begeisterung, so daß er die Worte nicht zu suchen braucht, sondern sie ihm von selbst zuströmen und entströmen. Das רחש, wallen, weist hin auf das innere Bewegt- und Erfülltseyn. Es gehört zu den Verb. der Fülle und hat deshalb den Accus. bei sich. Jo. Arnd: „Merket nun hier und lernet hier das neue Herz der Gläubigen, darin Christus wohnt durch den Glauben, welches des Herrn Christi voll ist, daß es überläuft wie ein Brunnen und kann nicht schweigen, es muß hervorbrechen.“ Das: meine Werke dem Könige, ist als Ausruf zu nehmen, und ebenso auch das dritte Gl. Das מלך würde in der Prosa den Art. haben. Man darf das: meine Werke, nicht erklären durch: mein Gedicht. Denn diese Bed. ist ganz unerwiesen, der Plural dann auffallend, und die gewöhnliche Bed. wird gesichert dadurch, daß die Werke, nach der gewöhnlichen Trilogie, hier neben dem Herzen und der Zunge stehen. Der Sinn kann demnach nur der seyn: dem Dienste des Königs soll all mein Thun gewidmet seyn. Dieß wird aber allerdings nach dem Zusammenhange mit specieller Beziehung auf das Werk gesagt, was der S. jetzt vorhatte. Das מהיר heißt immer eilend. Die Bed. fertig, geschickt, ist durch keine der dafür angef. St. gesichert. Esra entlehnte seinen Namen: der schnelle Schreiber, Esr. 7, 6, nach jüdischer Weise aus uns. St. Die Erkl. mehrerer älterer Ausl., nach der der Schreiber der heilige Geist, die Worte eine Erklärung über Inspiration seyn sollen, ist von Stier vergeblich erneuert worden. Schon Esra hat unter dem Schreiber einen Schreiber verstanden. Sonst würde er sich nicht unterstanden haben, sich den Namen anzueignen.

V. 3. Das Lob des Königes beginnt. Du bist der Schönste unter den Menschenkindern, Holdseligkeit ward ausgegossen über deine Lippen, darum segnet

dich Gott ewiglich. Gegen die Annahme, daß das יפיפית eine Form mit Verdoppelung der beiden erſten Stammbuchſtaben ſey, ſpricht, daß ſolche Formen ſonſt nicht vorkommen. Am leichteſten nimmt man mit Schultens die Form als ſtehend für יָפִי יָפִית, eig. du biſt Schönheit ſchön, für du biſt vollendet ſchön. Für dieſe Auffaſſung, die weit natürlicher iſt, wie die von Ew. §. 131d. vorgeſchlagene, laſſen ſich mannigfache Analogien beibringen, vgl. Ew. §. 281a. Die Schönheit kann hier, da ſie im Folgenden als Grund des göttlichen Segens bezeichnet wird, keine blos materielle, ſondern nur der Ausdruck und Abglanz der geiſtigen Vollkommenheit ſeyn, welche der Dichter, wie der Maler ſo gern in dieſem Spiegel ſchaut, vgl. was in dem Ged. Bordah V. 39 von Mohammed geſagt wird, mit Roſenzweig's Anm. Hier wurde die Hervorhebung der Schönheit noch durch den beſonderen Zweck des S. begünſtigt. Daß die Schönheit durchaus Schönheit des Ausdruckes, darauf führt auch das zweite Glied. Die Anmuth, die hier ſpeciell den Lippen beigelegt wird, iſt offenbar nur Wiederſchein der Lieblichkeit der Rede, welche den Lippen entſtrömt, und parallel ſind 1 Kön. 10, 8, wo die Königin von Sabah zu Salomoh: „glücklich deine Leute, glücklich dieſe deine Knechte, die vor dir ſtehen beſtändig, die hören deine Weisheit," und Luc. 4, 22: „und alle gaben ihm Zeugniß und wunderten ſich der holdſeligen Worte (ἐπὶ τοῖς λόγοις τῆς χάριτος), die aus ſeinem Munde gingen," in welcher St. wohl beſtimmt auf die unſrige angeſpielt wird. Das עַל כֵּן wollen mehrere Ausl., zuletzt Stier, weil ſie die Schönheit als Grund des Segens nicht begreifen können, in der Bed. weil nehmen, allein es heißt immer und ohne Ausnahme deshalb, vgl. Winer s. v., und kommt in dieſer Bed. unläugbar in V. 8 und V. 18 vor. Dann erſcheint auch bei der Erkl. durch weil das ewiglich als unpaſſend. Nach Vergl. von V. 8 und V. 18 wird man den Segen, den Gott dem Könige ertheilt, ſpeciell

auf die Ausdehnung seiner Herrschaft zu beziehen haben. Dann schließt sich auch V. 4—6 passend an.

V. 4. Gürte dein Schwert an deine Hüfte, o Held, deine Majestät und Herrlichkeit. V. 5. Und in dieser deiner Herrlichkeit fahr hin siegreich wegen Wahrheit und Sanftmuth-Gerechtigkeit, und lehren wird dich Furchtbares deine Rechte. V. 6. Deine Pfeile sind scharf, Völker fallen unter dir, sie dringen ins Herz der Feinde des Königes. Es wird hier geschildert, wie der König den Segen, den ihm Gott wegen seiner Holdseligkeit zugetheilt, durch seine Heldenkraft, Herrlichkeit und Majestät sich aneignet. Die Imperat. haben prophetische Bed. Der S. fordert den König auf zu dem, was sicher geschehen wird. Dieß erhellt aus dem Zusammenhange, da im Vorherg. und Folg. nicht Wünsche enthalten sind, sondern Aussagen über die Herrlichkeit des Königes, dieß auch daraus, daß die Rede, nachdem sie mit Imperat. begonnen, mit Fut. fortgesetzt wird: es wird dich lehren, es werden fallen. Gürte dein Schwert an deine Hüfte, wie man im Angesichte kriegerischer Unternehmungen thut, vgl. 1 Sam. 25, 13. Apposition zu dem: dein Schwert, bildet das: deine Majestät und Herrlichkeit. Viele Ausl. erkl.: deine Zierde und deinen Schmuck. Gegen diese Erkl. entscheidet aber der Sprachgebr. Das הוֹד (von הוֹדָה loben, eig. Lob; die Bed. turgor, vigor, die Gesen. an mehreren St. annimmt, und auf Grund deren er diese so nahe liegende Ableitung verwirft, und eine sehr fern liegende annimmt, ist an keiner Stelle begründet) und das הָדָר, Herrlichkeit, so verbunden, ist stehend zur Bezeichnung der göttlichen Herrlichkeit, Ps. 96, 6. 104, 1. 111, 3. Hi. 40, 10, und des Abglanzes derselben bei herrlichen irdischen Königen, vgl. zu Ps. 8, 6 und Ps. 21, 6, wo es von dem Davidischen Stamme heißt: „groß ist seine Ehre durch dein Heil, Majestät und Herrlichkeit legst du auf ihn;“ auch das הוֹד allein

ſteht häufig von der göttlichen und königlichen Majeſtät, vgl. 1 Chron. 29, 25: „und der Herr machte groß Salomoh gar ſehr in den Augen von ganz Iſrael und gab über ihn königliche Majeſtät, הוד מלכות, welche nicht geweſen war über allen Königen vor ihm über Iſrael," Dan. 11, 21. Man könnte nun das Schwert eben auf Grund dieſer Appoſition bildlich nehmen: die Herrlichkeit und Majeſtät das geiſtige Schwert des Helden, womit er die Völker beſiegt. Dagegen aber ſpricht die Analogie der Pfeile in V. 6. Es bleibt alſo nur übrig anzunehmen, daß das Schwert des Heldenkönigs zwar ein eigentliches Schwert iſt, daß der S. aber, es mit den Augen des Geiſtes betrachtend, in ihm ein Symbol ſeiner Herrlichkeit und Majeſtät erblickt, ſo daß mit dem Schwerte gleichſam dieſe umgürtet wird, der es dient, die durch daſſelbe ſich manifeſtirt. Das Schwert iſt, geiſtig betrachtet, überall daſſelbe, was der Mann, der es trägt. Das materiell gleiche bietet der geiſtigen Betrachtung einen ganz verſchiedenen Anblick dar. Concentrirt ſtellt ſich der Inhalt unſ. V. in dem Namen El Gibbor, Gottheld, dar, welchen Jeſaias in C. 9, 5 dem Meſſias beilegt; dem El entſpricht die Herrlichkeit und Majeſtät. Unter dem Bilde eines mächtigen, Völker bezwingenden Helden erſcheint der Meſſias auch in Pſ. 110, 5 ff. Aus dem N. T. iſt zu vgl. Apoc. 1, 16. 19, 15. — In V. 5 wird das: deine Herrlichkeit, nachdrücklich wiederholt, um darauf hinzuweiſen, daß ſie es iſt, welche die ſichere Bürgſchaft eines glücklichen Erfolges gewährt. Man kann das Wort entweder als Nom. absol. nehmen: und deine Herrlichkeit — ſey glücklich, fahre hin, oder als Accuſ.: und nach deiner Herrlichkeit. Das צלח nicht durchdringen, nicht aufbrechen, nicht überfallen, nicht aufſpringen, nicht anlegen; von ſeinen geſicherten Bed. iſt nur die eine: Erfolg haben, glücklich ſeyn, vgl. Jeſ. 53, 10, hier anwendbar. Das צלח iſt eng mit dem רכב zu verbinden: ſey glücklich, fahre hin ſ. fahre glücklich, ſiegreich hin. Das רכב, von dem Könige,

der zu Wagen in den Kampf zieht, auch 1 Kön. 22, 34. 35, ſteht wie hier abſolut ohne Nennung des Wagens, z. B. 2 Kön. 9, 16. Das עַל דְּבַר heißt in dieſer Verbindung ſtets wegen, und ſchon deshalb kann nicht daran gedacht werden, daß das עַל den Sitz bezeichne, welchen der König beſteigt. Das אֱמֶת heißt immer Wahrheit, nie Treue. Über עֲנָוָה Demuth, dann die aus der Demuth entſpringende Sanftmuth und Lindigkeit, vgl. zu Pſ. 18, 36. Das עַנְוַת־צֶדֶק kann nicht als Aſynd. betrachtet werden: Sanftmuth und Gerechtigkeit. Dagegen ſpricht das Makkeph und die Form עַנְוָה, ſtatt der gewöhnlicheren עֲנָוָה, nach Stiers richtiger Bemerkung eine mittlere Bildung zwiſchen Stat. constr. und absol. Die beiden Wörter bilden vielmehr eine Art von Nom. compos. Sanftmuth-Gerechtigkeit *iſt aber* nicht Gerechtigkeit mit Sanftmuth gepaart, oder durch ſie temperirt — ein ſolcher Gegenſatz der Gerechtigkeit und der Sanftmuth iſt dem altteſtam. Sprachgebr. fremd — ſondern Gerechtigkeit, die ſich zuerſt und hauptſächlich in der Sanftmuth äußert. Die Sanftmuth iſt der Kern der Gerechtigkeit. Vgl. Zeph. 2, 3: „ſuchet den Herrn all' ihr Sanftmüthigen des Landes, die ihr ſein Recht thut, ſuchet Gerechtigkeit, ſuchet Sanftmuth," wo die Sanftmüthigen diejenigen ſind, die das Recht des Herrn thun, und wo das Streben nach Gerechtigkeit ſich vor Allem in dem Streben nach Sanftmuth äußert. Das: wegen Wahrheit u. ſ. w. kann nicht „die Eigenſchaften des Königs angeben, durch welche er den Sieg verdient," denn dann müßte das צְלַח dem רְכַב nachſtehen. Vielmehr iſt das: wegen u. ſ. w. ſ. v. a. für die Wahrheit, welche den Gegenſatz gegen Lug und Trug bildet, vgl. Hoſ. 4, 1. Jeſ. 59, 14. 15, zum Beſten der Träger derſelben, zum Schutze und Heile der Wahrhaftigen, Sanftmüthigen, Gerechten, in der Hauptſache richtig Luther: der Wahrheit zu gut, und die Elenden bei Recht zu behalten. Genau parallel ſind Pſ. 72, 4: „richten wird er die Elenden des Volkes, helfen den

Söhnen der Dürftigen, und zermalmen den Unterdrücker," vgl. V. 12 ff., Jeſ. 11, 4: „und er richtet in Gerechtigkeit die Geringen, ſchafft Recht und Billigkeit den Sanftmüthigen des Landes, und ſchlägt die Erde mit dem Stabe ſeines Mundes, und mit dem Hauche ſeiner Lippen tödtet er den Böſen." — In V. 6 iſt bei dem: unter dir, hinzuzudenken: der du mit deinen Pfeilen über ſie kommſt. Da alſo das: unter dir ſ. v. iſt a. unter deinen Pfeilen, ſo hat es gar keine Schwierigkeit, beim letzten Gl. die Pfeile hinzuzudenken, und man hat keinen Grund zu ſo gezwungenen Erkl. wie die von De Wette (deine ſcharfen Pfeile — Völker ſinken zu deinen Füßen — dringen ins Herz der Feinde des Königes) und von Pitzig: deine ſtarken Pfeile, du, unter den die Völker ſich beugen, ſtecken im Herzen der Feinde des Königes, wogegen außer dem Fehlen des Art. in שׁנוּנים (dieſem Grunde könnte man noch allenfalls durch die Überſ.: deine Pfeile, ſcharf, vgl. zu Pſ. 18, 18, ausweichen) das ſpricht, daß ein ſo ſchleppender Satz unerträglich iſt in einem Liede ſo raſchen Ganges. Das: der Feinde des Königes, ſteht würdevoll für deiner Feinde. Der Gedanke des V. iſt der: die Herrlichkeit des Königes, welche ihm herrliche Erfolge gewährt in den Kämpfen für Wahrheit und Gerechtigkeit, läßt ihn ſeine Feinde leicht beſiegen. Jo. Arnd: „Daraus wir den herrlichen Troſt haben, daß unſer König für uns ſtreitet, den Feinden ſeine Pfeile ins Herz ſchießt, daß ſie erſchrecken und zittern müſſen, der Gläubigen Herz aber regiert er ſanft, gelind und freundlich."

V. 7. Dein Thron, o Gott, bleibt immer und ewig, ein Scepter der Billigkeit iſt das Scepter deines Reiches. Die ewige Dauer der Herrſchaft im erſten Gl. und ihr innerer Charakter im zweiten ſtehen in der innigſten Verbindung mit einander. Sie verhalten ſich zu einander wie Urſache und Wirkung, vgl. Jeſ. 9, 6: „daß er (der Meſſias) es (ſein Reich) befeſtige und unterſtütze durch Recht und Gerechtigkeit von

nun an bis in Ewigkeit.“ Das Elohim nehmen die Meſſ. Ausl. als Vocat., o Gott, im Einklange mit dem: o Held, im vierten V. Daß dieſe Erkl. die am nächſten liegende, natürlichſte ſeyn muß, erhellt ſchon aus der Thatſache, daß alle alten Überſ., denen ſich auch der Br. an die Hebr. anſchließt, den Vocat. ausdrücken. Die nichtmeſſ. Ausl. behielt auch zuerſt dieſe Auffaſſung bei, und behauptete, daß der Name Elohim auch Richtern, Königen u. A. beigelegt werden könne. Seit man aber das Unhaltbare dieſer Behauptung eingeſehen hat, vgl. dagegen z. B. Geſen. zu Jeſ. 9. 5, und in dem thes. 1. p. 98. Chriſtol. S. 118 ff., hat man ſich genöthigt geſehen, auf eine andere Auffaſſung zu denken. Man iſt aber nicht im Stande geweſen, etwas grammatiſch Haltbares beizubringen. Mehrere überſ.: dein Gottesthron, d. h. dein dir von Gott anvertrauter Thron ſteht für ewig, indem ſie einen durch ein Suff. unterbrochenen Stat. constr. annehmen. Die einzige Stelle, in der ein ſolcher Stat. constr. wirklich vorzukommen ſcheint, iſt Levit. 26, 42, wo בריתי יעקב, mein Jakobsbund, ſteht f. mein Bund mit Jakob. Dieſe St. bietet aber, auch abgeſehen davon, daß die Auslegung nicht ganz ſicher iſt (Ewald nimmt das י nicht als Suff., ſondern als die alterthümliche äußere Bezeichnung des Stat. constr.) ſchon deshalb keine paſſende Analogie dar, weil in ihr die Verletzung der allgemeinen Regel, wonach das Suff. im Stat. constr. nur an das zweite Nom. angehängt werden kann, dadurch entſchuldigt wird, daß daſſelbe dort ein Nom. propr., und daher keines Suff. fähig iſt, während hier das zweite Nom. appellativiſchen Charakter trägt, und alſo das Suff. erhalten kann und erhalten muß. Hofmann behauptet zwar, das Elohim habe in unſ. Pſ., wie auch ſonſt in denen der Korachiten, die Art eines Eigennamens und ſtehe gradezu ſtatt Jehovah, könne alſo kein Suff. annehmen; allein dagegen darf man nur einen Blick auf das אלהיך im gleich folg. V. werfen. Die angeblichen Analo-

gien, die Maurer noch anführt, verſchwinden ſogleich bei näherer Betrachtung. In Pſ. 71, 7 iſt מַחְסִי עֹז nicht: meine Zuflucht der Stärke, ſondern das עֹז iſt dem מחסי loſe angehängt, meine Zuflucht, Stärke, welche Stärke, oder ſtark iſt. Daſſelbe gilt von 2 Sam. 22, 33. Ez. 16, 27. Klagel. 4, 17. — Andere erkl.: dein Thron iſt Thron Gottes. So Ewald, und Geſenius, der aber zwiſchen dieſer und der erſteren Auffaſſung unſicher hin und herſchwankt, und bald dieſe, bald jene vorträgt (vgl. noch thes. p. 1036), was eben kein Zeichen eines ruhigen exegetiſchen Gewiſſens iſt. Man hat aber auch nicht ein einziges probehaltiges Beiſpiel beigebracht, wo ſich im Gedanken das ebengenannte Subject im Stat. constr. zugleich als Theil des Prädicates wiederholte. Denn das קירותיו עץ (Ew.) gehört gar nicht dahin. Es iſt nicht zu überſetzen: ſeine Wände ſind Wände von Holz, ſondern: ſeine Wände ſind Holz. Nach dieſer Analogie müßte man, das Elohim als Prädikat faſſend, hier überſ.: dein Thron iſt (ganz) Gott, was keinen Sinn gibt. Nur darauf führt auch die Analogie von V. 9 (Ew.). Es heißt dort ja nicht: Myrrhen u. ſ. w. ſind deiner Kleider, ſondern ſind deine Kleider, ſie beſtehen gleichſam ganz daraus, ſind eitel Myrrhen. In Hohel. 1, 15 (Geſen.) iſt zu überſ.: deine Augen ſind Tauben, was Tauben ihren Augen nach ſind, nicht (Augen) der Tauben. So iſt alſo die Auffaſſung des Elohim als Vocat. die einzige, welche ſprachlich gerechtfertigt werden kann. Zur Beſeitigung des von Ewald dagegen erhobenen Einwandes, das „ewig, immer“ ſey immer blos begleitend, nie ſelbſt Prädicat, reicht ſchon allein Pſ. 89, 37 hin. — Mit dem: dein Thron bleibt immer und ewig, iſt zu vgl. die Grundſtelle 2 Sam. 7, 13: „ich befeſtige den Thron ſeines Reiches bis in Ewigkeit,“ und V. 16: „beſtändig iſt dein Haus und dein Reich in Ewigkeit vor dir, dein Thron wird feſt ſeyn bis in Ewigkeit,“ und die Parallelſt. von dem ganzen Davidiſchen Hauſe, dem idealen Sohne

Davids, Pſ. 89, 5 und 37. 38: „ſein Saame wird ewig ſeyn, und ſein Thron iſt wie die Sonne vor mir. Wie der Mond wird er befeſtigt ſeyn ewig,“ Pſ. 21, 5. 18, 51. 61; 7. 8. 132, 12, und von dem Meſſias, in welchem der Davidiſche Stamm gipfeln ſollte, Pſ. 72, 5: „fürchten wird man dich mit der Sonne und ſo lange der Mond währt auf alle Geſchlechter,“ Pſ. 110, 4, und Jeſ. 9, 6. Aus der Vergl. dieſer Grund- und Parallelſt., von denen man unmöglich die unſrige losreißen kann, folgt 1. Das Unzuläſſige der Beziehung auf einen heidniſchen oder auf einen Iſraelitiſchen König, auch in ſofern der Beziehung auf ein einzelnes menſchliches Individuum aus dem Judäiſchen Königshauſe, als ſie zeigen, daß das „immer und ewig“ im ſtrengen Sinne genommen werden muß. 2. Daß das אלהים Vocat. iſt. In der Grundſt. und den Parallelſt. iſt die Rede von der Ewigkeit des Thrones oder der Herrſchaft an ſich, nicht einer beſtimmten Beſchaffenheit derſ. — Zu dem zweiten Gl. iſt die Parallelſt. Jeſ. 11, 4 zu vergl. Das מישור, eig. Ebene, findet ſich außer dort und hier, im moraliſchen Sinne nur noch Pſ. 67, 5.

Von dem Lobe des herrlichen Königes geht der S. jetzt über zu dem Thema von der Königlichen Hochzeit, deſſen Behandlung jenes Lob als Einleitung und Vorbereitung diente.

V. 8. Du liebeſt Gerechtigkeit und haſſeſt Bosheit, darum hat dich geſalbt, o Gott, dein Gott, mit Freudenöl mehr als deine Genoſſen. Durch das: du liebeſt Gerechtigkeit u. ſ. w. ſchließt ſich der Anfang des zweiten Theiles eng an den Schluß des erſten an, in welchem die Gerechtigkeit des Königlichen Regimentes hervorgehoben worden. Auch dieſe Anknüpfung, namentlich das darum, zeigt, daß der erſte Theil nicht ſelbſtſtändig neben dem zweiten ſteht, ſondern ihm als Grundlage dient. Sprachlich würde der Überſ.: es hat dich geſalbt Gott, dein Gott, nichts entgegenſtehen, vgl. Pſ. 43, 4

u. ſ. w. Vergleichen wir aber V. 7, wo das Elohim im Vocat. ſteht, ſo werden wir es auch hier ſo auffaſſen müſſen, um ſo mehr, da das Elohim zu Anfang des zweiten Theiles in ſichtbarer Abſichtlichkeit dem Elohim zum Schluſſe des erſten correſpondirt. Durch dieſe bedeutſame Stellung des Elohim wird darauf hingewieſen, daß es das Ganze beherrſcht. Mit Öl ſalbte man ſich bei freudigen Anläſſen, daher jemanden mit Öl ſalben ſ. ihm Freude ertheilen. Die nähere Bezeichnung des Öles als Freudenöl weiſt darauf hin, daß der S. unter den verſchiedenen Gattungen der Salbung ſpeciell dieſe im Auge hat, vgl. Jeſ. 61, 3, wo das Freudenöl der Trauer entgegenſteht. Daß hier nicht im Allgemeinen von der Freude die Rede iſt, die Gott dem Könige gewährt, ſondern ſpeciell von der Freude, die ihm aus der großen Anzahl der herrlichen Bräute erwächſt, die Gott ihm zuführt, von ſeiner Freude „am Tage der Vermählung, am Tage der Freude ſeines Herzens," Hhl. 3, 11, zeigt der folg. V., in deſſen erſtem Gl. geſchildert wird, wie ſich die Freude des Königes äußert, im zweiten, woher ſie ſtammt: ſie kommt aus den Paläſten von Elfenbein, in denen die Königstöchter. Das: vor deinen Genoſſen, d. h. allen andern Königen, erläutert ſich aus 1 Kön. 3, 11—13, wo Gott zu Salomoh: „ich gebe dir ein weiſes und verſtändiges Herz, ſo daß dir gleich keiner war vor dir, und keiner nach dir erſtehen wird. — — Und auch Reichthum und Ehre gebe ich dir, ſo daß nicht iſt wie du einer unter den Königen," vgl. 2 Chron. 1, 12. — Steht es feſt, daß die Freude des Königes keine andere iſt, als die aus dem Beſitze der Bräute, ſo kommt die nichtmeſſianiſche Auslegung ſehr ins Gedränge. Der Beſitz eines zahlreichen Harems iſt ein ſeltſamer Lohn für die Liebe der Gerechtigkeit und den Haß der Bosheit. Durchaus begründet dagegen erſcheint das darum bei der Meſſ. Auffaſſung, nach der die Bräute die Völker repräſentiren, vgl. Pſ. 72, 12 ff.: „denn er errettet den Elenden,

welcher ſchreit“ u. ſ. w. mit V. 8—11, wo die Ausdehnung der Herrſchaft des Meſſias über alle Völker geſchildert wird.

V. 9. Myrrhen, Aloe und Kaſſia ſind alle deine Kleider, aus Paläſten von Elfenbein, daraus erfreut man dich. Die Kleider des Königs ſind eitel Myrrhen u. ſ. w., ſie duften ſo lieblich von den köſtlichſten Wohlgerüchen, als ob ſie ganz daraus beſtänden. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß hier von den Kleidern des Königes am Tage der Freude ſeines Herzens die Rede iſt. Der Zuſammenhang zeigt dieß unwiderſprechlich, und der Beſitz wohlriechender Kleider an ſich war viel zu unbedeutend, um hier erwähnt werden zu können; den konnte ſich jeder Reiche verſchaffen. Paläſte von Elfenbein, d. h. ſolche, deren Zimmer mit Elfenbein verziert waren, ſcheinen die gewöhnlichen Wohnungen der Könige und Großen geweſen zu ſeyn, vgl. außer 1 Kön. 22, 39, wonach Ahab einen ſolchen Palaſt bewohnte, Am. 3, 15: „es gehen zu Grunde die Häuſer von Elfenbein,“ 6, 4, Hohesl. 7, 5: „dein Hals iſt wie der Elfenbeinthurm.“ Man ſieht aus dieſen Stellen, mit welchem Rechte Hitzig in der Erwähnung der Paläſte von Elfenbein einen unwiderleglichen Beweis für die Beziehung des Pſ. auf Ahab finden will. Dieß erſcheint um ſo willkührlicher, da hier nicht von einem Palaſte von Elfenbein, ſondern von Paläſten die Rede iſt. Der St. Am. 3, 15 ſucht ſich Hitzig durch die Bemerkung zu entledigen, Amos rede zu Bethel, und kenne Samaria vielleicht nur von Hörenſagen! — Die elfenbeinernen Paläſte ſind hier die Wohnungen der Königstöchter, V. 10. — Da das מִנִּי in den Pſ. ſo oft als die Präp. מִן mit dem ſogen. ־ִי parag. vorkommt, vgl. 44, 11. 19. 68, 32 u. ſ. w., Ewald 211b, ſo muß man es, wenn es irgend angeht, auch hier alſo nehmen. Man erhält einen leichten und ſehr paſſenden Sinn, wenn man es als nachdrückliche Wiederholung des מִן vor מִיכְלִי betrachtet, das eigentlich nach dem מִנִּי noch einmal hinzuzudenken:

aus elfenbeinernen Paläſten, daraus erfreut man dich, ſ. v. a.: die Freude, von der ich geredet, vgl. V. 8, kommt dir aus keinem andern Orte u. ſ. w. Genau analog iſt Jeſ. 59, 18: כעל גמלת כעל ישלם, nach den Gaben, danach wird er vergelten. Derſelben gramm. Auffaſſung des מני folgend überſetzt Hofmann: mehr als elfenbeinerne Paläſte, ja mehr als ſie erfreuen ſie (die Kleider) dich. Dabei wird aber die Beziehung des: ſie erfreuen dich, auf das Freudenöl in V. 8 außer Acht gelaſſen, den Kleidern wird eine übermäßige Bedeutung beigelegt, der ganze V. aus ſeinem Zuſammenhange losgeriſſen u. ſ. w. Die jetzt gangbare Erkl. iſt die: aus elfenbeinernen Paläſten erfreuen dich Saiten, das מנים in dieſer Bed. Pſ. 150, 4. Dagegen aber ſpricht 1. Daß das Hebräiſche eine Pluralendung auf י gar nicht kennt. Die Beiſpiele, die noch nach Ewald kl. Gr. §. 359 „ſicher dahin gehören" ſollen, verſchwinden ſämmtlich bei näherer Betrachtung. Das עמי in 2 Sam. 22, 44 heißt nicht Völker, ſondern mein Volk, vgl. Th. 1. S. 430. Ebenſo das עמי in Klagel. 3, 14, vgl. die ann. uber. In 1 Sam. 20, 38 iſt das Ktib nicht mit Ewald וחצי, ſondern וחצי zu punktiren, vgl. V. 36 und 37. שלישי in 2 Sam. 23, 8 iſt Singular, wie רגלי, Fußgänger ſ. Fußvolk. Ewald ſelbſt hatte früher, gr. Gr. S. 296 dieſe Endung geleugnet. 2. Gegen dieſe Erkl. ſpricht die Beziehung, in der das: ſie erfreuen dich, hier auf das Freudenöl in V. 9 ſteht. Sie zerſtört das Mittelglied zwiſchen dem Freudenöl und den Königstöchtern. Dann ſollte man bei dieſer Auffaſſung ſtatt des aus Paläſten, vielmehr in Paläſten erwarten. Endlich, verſteht man die Worte überhaupt von den muſikaliſchen Freuden, die dem Könige zu Theil werden, ſo iſt der Sinn ein wahrhaft kindiſcher. — Das תשמחוך nimmt man am beſten unbeſtimmt: man erfreut dich, du wirſt erfreut. Die nähere Bezeichnung derjenigen, von denen die Freude ausgeht,

erfolgt im nächſten Verſe: es ſind die Königstöchter, die der König aus den elfenbeinernen Paläſten heimholt.

V. 10. Töchter der Könige ſind unter deinen Herrlichen, es ſteht die Gemahlin zu deiner Rechten in Golde von Ophir. Was hier bildlich, das wird mit eigentlichen Worten z. B. in Pſ. 72, 8—11 geſagt, deren Summe zum Schluſſe in den Worten ausgeſprochen wird: „anbeten werden ihn alle Könige, alle Heiden ihm dienen.“ Vgl. auch Pſ. 47, 9. 10, wonach ſich aller Heiden Edle zu dem Volke des Gottes Jakob ſammeln. Das בִּיְקָרוֹתַיִךְ, eine aramaiſirende Form f. בִּיְקָרוֹתַיִךְ, mit Dag. euphon., iſt nicht: unter deinen Theuren, in dem Sinne von: unter deinen Geliebten, ſondern in dem Sinne von: unter deinen Herrlichen. Denn das יקר *heißt* nur theuer = koſtbar, herrlich, vgl. beſ. Prov. 3, 15. 6, 26; dieſe Bed. iſt nach dem ganzen Zuſammenhange auch in der einzigen St. beizubehalten, welche Geſenius außer der unſrigen für die Bed. geliebt anführt, Klagel. 4, 2. Auf den Begriff der Pracht und Herrlichkeit führt auch das zweite Gl.: prächtig ſind alle Gemahlinnen, die prächtigſte der Gemahlin erſten Ranges. Gegen die Erkl.: unter deinen Herrlichen, wendet Stier ein: „wer wären denn die übrigen noch, da eben alle genannt werden, die zur Hochzeit gelangen?“ Allein das ב bezeichnet die Klaſſe, zu der die Bräute gehören: wenn ihrer auch nicht mehrere ſind, ſo können doch mehrere gedacht werden. Ganz analog iſt z. B. das: „der Herr iſt unter meinen Helfern,“ in Pſ. 118, 7, vgl. Pſ. 54, 6. Richt. 11, 35. Mehrere erkl. nach dem Vorgange von Luther: Töchter der Könige ſind in deinem Schmucke, in deinen Koſtbarkeiten, in dieſelben gekleidet, das יקרות in dieſer Bed. wahrſcheinlich Sach. 14, 6, vergl. die Chriſtol. z. d. St. Allein es läßt ſich nicht denken, daß die Königstöchter, die der König eben erſt aus den Paläſten von Elfenbein abholt, von ihm vor der Vermählung erſt eingekleidet werden

mußten, und es ist dieß gegen jede und namentlich gegen die Orientalische Sitte. — Das שֵׁגַל, von den Chaldäischen und Persischen Königinnen in Dan. 5, 2. 3 und Neh. 2, 6, ist die seltnere und ausgesuchte Bezeichnung der Gemahlin ersten Ranges, die sich eben als solche für die Poesie besonders eignet. Die einheimische Bezeichnung, גְּבִירָה, war im gewöhnlichen Gebrauche noch zur Zeit des Jeremias, vgl. Jer. 29, 2. 13, 18. Gemahlin wird hier diejenige genannt, die es eben werden sollte. Der Platz zur Rechten ist der Ehrenplatz. Diesen Platz nimmt die königliche Braut ein in dem Hause ihres Vaters, vgl. V. 11, seinem elfenbeinernen Palaste, V. 9, wohin der König nach Orientalischer Sitte, vgl. 1 Macc. 9, 37 ff., sie abzuholen gekommen ist, und wo eben der feierliche Zug angeordnet wird. Der S. hält ihr noch in V. 11—13 gleichsam die Traurede, sie ermahnend, das Haus ihres Vaters, das sie eben äußerlich verlassen sollte, auch innerlich, mit ihren Neigungen, zu verlassen, und dann beginnt der Zug in den Palast des Königes. Gold von Ophir war schon zu Davids Zeit in Jerusalem bekannt, vgl. gegen Hitzig 1 Chron. 29, 4, unter Salomoh kam es in reicher Fülle dorthin.

V. 11. Höre Tochter, und siehe und neige dein Ohr, und vergiß dein Volk und deines Vaters Haus. Der S. redet nun die Braut an, von der er vorher geredet hatte. Was zunächst zu der Braut gesagt wird, gilt der Sache nach auch für die übrigen Bräute. Nach der gangbaren Auffassung soll der S. die Braut als seine Tochter anreden. So gefaßt dient diese Anrede zur Bestätigung der bildlichen Auffassung des Ps. Hofmann zwar meint, wenn bei der eigentlichen, so sey auch bei der bildlichen Auffassung diese Anrede unschicklich. Allein er übersieht, daß bei einem idealen Verhältnisse eine der Natur der Sache entsprechende Bezeichnung vollkommen schicklich seyn kann, die durch die für die Verhältnisse der gemeinen Wirk-

lichkeit bestehenden Gesetze als unschicklich ausgeschlossen wird. Man kann aber auch füglich annehmen, daß das Tochter hier steht für Königstochter, oder daß der S. die Königliche Tochter so anredet, weil sie jetzt aus dem Verhältnisse der Tochter in das der Gemahlin übergehen soll. Dafür spricht das: „Königstöchter" in V. 10, das: „die Königstochter" in V. 15, und besonders das: „das Haus deines Vaters." Das, was die Tochter hören, sehen (das ראה auch von geistigem Sehen) und dem sie ihr Ohr zuneigen soll, ist die Ermahnung des Sängers, jedoch, wie das ו vor שכחי zeigt, zunächst diese nur im Allgemeinen: höre, was ich sagen werde, und vergiß. Die gehäuften Aufforderungen zur Aufmerksamkeit weisen darauf hin, daß der S. Wichtiges und Schweres von der Königin zu verlangen hat. Salomohs Weiber hatten der auch ihnen gestellten Anforderung, ihr Volk und ihres Vaters Haus zu vergessen, schlecht entsprochen, von ihnen heißt es in 1 Sam. 11, 4: „und es geschah, da Salomoh alt war, da neigten seine Weiber sein Herz zu andern Göttern." — Das: vergiß, u. s. w. steht in einer bedeutungsvollen Beziehung auf Gen. 12, 1, wo Gott zu Abraham: „gehe aus deinem Lande und aus deiner Heimath, und aus dem Hause deines Vaters." Dieselbe Aufforderung, die damals an den Stammvater, ergeht von neuem an das Volk. Berleb. B.: „Könnten wir nur über diese Ecke hinwegsegeln, so würden wir die Stadt Gottes geschwind ins Gesicht bekommen." Daneben findet vielleicht eine Beziehung statt auf Gen. 2, 24.

V. 12. Und mache, daß der König Lust an deiner Schönheit habe, denn er ist dein Herr und sollst ihn anbeten. Mehrere erkl.: und so wird der König verlangen, A.: verlangt er doch. Allein bei dieser Erkl. geschieht weder dem fut. apoc., noch dem denn sein Recht. Man muß vielmehr erkl.: der König sehne sich nach deiner Schönheit, veranlasse ihn,

daß er dieses thut, indem du dein Volk und deines Vaters Haus vergissest, lege ihm kein Hinderniß dadurch in den Weg, daß du diese unerläßliche Bedingung seiner Liebe zu dir nicht erfüllest. Das denn u. s. w. weist hin auf den Verpflichtungsgrund zu dem bezeichneten Verhalten. Sie muß ihrem Herrn unbedingt zu Gefallen leben, der das Vergessen ihres Volkes und ihres Vaterhauses von ihr verlangt. Zu dem: denn er ist dein Herr, vgl. Gen. 3, 16. 18, 12. 1 Petr. 3, 5. 6, zu dem: und bete ihn an, 1 Sam. 25, 41. 1 Kön. 1, 16. 31.

V. 13. So wird die Tochter Tyrus mit Gaben dich anflehen, die Reichen im Volke. Luther: „Hält dich dein Bräutigam in Ehren, so mußt du wohl vor aller Welt in Ehren gehen, denn er ist wohl so mächtig.“ Das „die Tochter Tyrus“ für: die Stadt Tyrus, in seiner unverkennbaren Beziehung auf die Tochter in V. 11, enthält einen Fingerzeig des S., daß unter der letzteren eine ideelle Person, eine Personification zu verstehen ist. Daß man nicht erkl. müsse: die Tochter von Tyrus, sondern: die Tochter Tyrus, erhellt aus dem, was wir schon zu Ps. 9, 15 bemerkten. Zu vergl. ist bes. das: die Jungfrau Tochter Sidon, Jes. 23, 12. Die Constr. des בת mit dem Plur. hat als eine solche ad sensum gar keine Schwierigkeit. Das Verb. חלה heißt immer schwach, krank seyn, in Pi. außer der hier vork. Redensart: schwach, krank machen, in Pü. matt, krank gemacht seyn. So kann also das חלה פנים nur heißen, das Angesicht schwach machen, erweichen, so flehentlich bitten, daß der Andere das Erbetene nicht abschlagen, und sich nicht hart bezeigen kann. Die sprachlich unbegründete Erkl. von Gesen. n. A.: das Angesicht streicheln, hat auch das gegen sich, daß die Redensart gewöhnlich von Jehovah vorkommt. Gegenstand der flehentlichen Bitte ist die Aufnahme in die Gemeinschaft des Volkes Gottes, vgl. Jes. 44, 5. Ps. 47, 10. Daß Tyrus sich mit flehentlicher Bitte und Geschenken um die Gunst

der Königin bewirbt, und ſie zur Erfüllung ihres Verlangens geneigt zu machen ſucht, iſt unerklärlich bei der buchſtäblichen Auffaſſung. Die ſtolze Inſelſtadt ſtand nie in einem Verhältniſſe der Abhängigkeit zu Iſrael, hielt es immer für unter ihrer Würde, ſich demüthig um ihre Gunſt zu bewerben, Iſraels Könige und Königinnen hatten nichts, deſſen Gewährung Tyrus bei ihnen mit flehentlicher Bitte hätte ſuchen können. Auch ſieht man bei dieſer Auffaſſung nicht ein, wie die demüthigen Bewerbungen von der Herzensſtellung der Königin zum Könige abhängig gemacht werden können. Dagegen bei der bildlichen Auffaſſung ſchwindet jede Schwierigkeit. Nur wenn die Gemeinde Gottes wirklich die Stellung der Gemeinde Gottes einnimmt, kann die Bitte um Aufnahme in ihre Gemeinſchaft an ſie gerichtet werden. Die Kirche übt genau in demſelben Maaße anziehende Kraft nach außen aus, in dem ſie innerlich mit dem Herrn verbunden iſt. Ihre Hingabe an den Herrn bildet die Grundlage der Hingabe der Heiden an ſie. Auch nach andern Stellen wird in der Meſſianiſchen Zeit die Gemeinde Gottes Gegenſtand der Sehnſucht, wie überhaupt der ganzen Heidenwelt, die ihr ihre Reichthümer zuführt, vgl. Pſ. 72, 10. Jeſ. 60, 6 ff. Hagg. 2, 7. 8, ſo namentlich des ſtolzen Tyrus werden; in dem ebenfalls Korachitiſchen Pſ. 87 wird in V. 4 neben andern mächtigen Völkern auch Tyrus als zur Aufnahme in das Reich Gottes beſtimmt genannt, und nach Jeſ. 23, 18 wird der Erwerb von Tyrus einſt heilig dem Herrn werden. — Das עשירי עם, als Appoſition zu בת צר, nicht die Reichen der Völker, ſondern des Volkes, oder unter dem Volke, ſ. v. a. die reichſten Leute, weiſt darauf hin, weshalb grade die Gunſtbewerbungen von Tyrus der Königin verheißen werden, daß dieſe nur als die reichſte Stadt der alten Welt, vgl. in Bezug auf den Reichthum von Tyrus Jeſ. C. 23. Ez. C. 27, aus der Maſſe der übrigen Heidenvölker hervorgehoben wird, deren Huldigung in und

mit der ihrigen der Königin verheißen wird. — Ganz von der gegebenen Erkl. des V. abweichend ist die von Hitzig: und, o Tochter von Tyrus, mit Geschenken schmeicheln dir die Reichen des Volkes. Dagegen ist schon von Andern eingewendet worden: es sey große Härte bei der vorgesetzten Copula das בת צר als Vocat. zu fassen, der Königin (Jesabel) werde so am ungeschicktesten Orte ihre viel reichere Heimath mit besonderem Nachdrucke in Erinnerung gebracht, בת צר sey eine zu herrschende Bez. der Stadt selbst, als daß an eine Tyrische Prinzessin gedacht werden könne. Wir fügen hinzu, daß die bei dieser Erkl. vorausgesetzte Beziehung auf die Vermählung Ahabs und der Jesabel schon den Namen der Korachiten, in der Überschrift gegen sich hat, da diese zu dem Zehnstämmereiche in gar keiner Beziehung standen, und daß in einem Verse, in dem von reichen Gaben und von reichen Leuten die Rede ist, diejenige Erkl. das Vorurtheil der Richtigkeit für sich hat, nach der die Darbringer der reichen Gaben, und die reichen Leute die Tyrier sind, deren Reichthum sprüchwörtlich; endlich daß für die gegebene Erkl. die schon angeführten Parallelst. sprechen. Hienach wird man jene Erkl. von Hitzig wohl als völlig vernichtet betrachten müssen.

Nachdem der S. seine Anrede vollendet hat, die in dem Herzen der Braut vollen Anklang gefunden, folgt der Zug aus dem Vaterhause der Braut in den Palast des Königes.

V. 14. Ganz Pracht ist die Königstochter im Inneren, von Goldwirkerei ihr Gewand. Das פְּנִימָה heißt immer innenwärts, nach Innen zu, im Inneren, vgl. Lev. 10, 18. 1 Kön. 6, 18. 2 Kön. 7, 11, nie hinein (Ew.), nie auch in anderem als localen Sinne (gegen Kohlbrügge und Stier, welche meinen, die Herrlichkeit der Königin werde dadurch als eine verborgene, geistliche bezeichnet). Es kann nur heißen: im Inneren des Palastes, wo der König zu ihrer Rechten steht,

V. 10, parallel dem: aus Palaſten von Elfenbein, in V. 9, und den Gegenſatz bildend gegen das: ſie wird dem Könige gebracht, in V. 15, ſie kommen in den Palaſt des Königes, V. 16.

V. 15. In buntgewirkten Kleidern wird ſie zum Könige geführt, Jungfrauen hinter ihr, ihre Gefährtinnen, werden dir gebracht. Das ל in לרקמות bezeichnet die Gattung, der die Kleider der Königin angehören, zu bunten, alſo daß ſie zu den bunten gehören. Da die Kleidung ſchon im vor. V. beſchrieben worden, ſo wollen Mehrere erkl.: auf bunten Decken, oder Teppichen, mit Verweiſung auf Matth. 21, 8, und was die Ausl., z. B. Kuenöhl, zu d. St. geſammelt haben. Indeſſen der Anfang unſ. V. kann ſehr füglich Wiederaufnahme des Schluſſes des vor. ſeyn, dem Zwecke dienend hervorzuheben, daß die Pracht der Königin eine hochzeitliche iſt. Der Anzug des Königes war in V. 9 bei Gelegenheit ſeines Kommens zur Braut beſchrieben worden, der Anzug der Königin wird hier beſchrieben bei Gelegenheit ihres Kommens zum Könige. Da der König die Braut abholt, vergl. V. 10, ſo kann das: ſie wird zum Könige geführt, nur ſo viel ſeyn als: ſie wird in den Palaſt des Königes geführt, vergl. V. 16. Das: hinter ihr, weiſt auf den Vorrang der Braut vor den Bräuten hin, das „ihre Gefährtinnen“ auf die weſentliche Gleichheit, ſo daß ſie alſo, wie auch im N. T., als die Erſte unter den Gleichen erſcheint.

V. 16. Sie werden geleitet in Freude und Jubel, ſie kommen in den Palaſt des Königes.

Es folgt nun in V. 17 und 18 die Schlußanrede an den König.

V. 17. Anſtatt deiner Väter werden deine Söhne ſeyn, du wirſt ſie zu Fürſten ſetzen auf der ganzen Erde. Unſer V. ruht auf der Sitte, den Wunſch einer zahlreichen und mächtigen Nachkommenſchaft über das Brautpaar aus-

zusprechen, vgl. Gen. 24, 60. Ruth 4, 11. 12. Was in gewöhnlichen Verhältnissen nur als Wunsch auftreten kann, das gestaltet sich hier als Weissagung. Der Sinn des ersten Gl.: deine herrlichen Vorfahren, David, Salomoh und ihre Nachfolger, werden verdunkelt werden durch deine noch herrlicheren Söhne, und vor ihnen in den Hintergrund zurücktreten, vgl. Jes. 60, 17. Von welcher Art diese Söhne seyn werden, geht aus der Natur der Verbindung hervor, aus der sie erzeugt werden: es sind geistliche Söhne. In dem zweiten Gl. scheinen der Darstellung die Verhältnisse zur Zeit des S. zu Grunde zu liegen. Salomoh hatte nach 1 Kön. 4, 7 sein Land in zwölf Statthalterschaften eingetheilt, und nach 2 Sam. 8, 18 setzte David seine Söhne zu Unterregenten ein. Eine ähnliche Einrichtung traf Rehabeam, 2 Chron. 11, 23. Wie die Väter des Königes mit ihrem beschränkten Erbe, so wird der König mit der ganzen Erde verfahren. Der nackte Gedanke wird in dem: anbeten werden ihn alle Könige, in Ps. 72, 11 ausgesprochen. — Um der Mess. Auffassung zu entgehen, will zuletzt noch wieder Hofmann das בכל הארץ erkl.: im ganzen Lande. „Der Dichter hat nichts weiter im Sinne, als daß der König Söhne genug haben wird, um überall im Lande, wo er höhere Beamte braucht, nur sie einsetzen zu können.“ Schon De Wette bezeichnet diese Erkl. als prosaisch, und wirklich würde der Schluß einen seltsamen Contrast gegen den ganzen erhabenen Inhalt des Ps. bilden. Die Beziehung auf die herrlichen Siegeszüge des Königes V. 4—6 wird dabei ganz außer Augen gelassen, ebenso auch V. 13, wonach Tyrus in dem Verhältnisse der Unterordnung zu dem Könige steht, V. 18, wonach die Völker ihn preisen. Es wird also nur die Wahl bleiben zwischen der Mess. Erkl., und der De Wetteschen „hyperbolischen Schmeichelei.“

V. 18. Ich will verkünden deinen Namen unter allen Geschlechtern, darum werden Völker dich loben

immer und ewig. Das: ich will verkünden, spricht der S. nicht als Individuum, sondern als Repräsentant der Evangelisten. Er macht ferner das Lob nicht, sondern er verkündet nur den Namen des Herrn, seine herrlichen Eigenschaften. Aus diesen Bemerkungen und nur aus ihnen, erklärt sich das darum.

Psalm 46.

Der Psalm „ist ein schöner Trostpsalm, darin Gottes Wunderthat gepriesen wird, wie er sein kleines Häuflein der Gläubigen schützt und erhält in so großen Kriegesnöthen und Verfolgungen, da sich's läßt ansehen, als wollte die Welt untergehen," J. Arnd. Das Thema, die Sicherheit des Reiches Gottes inmitten der Stürme, welche die Welt bewegen, wird in drei Strophen durchgeführt, die durch das dreifache Selah auch äußerlich abgegränzt sind, V. 2—4. 5—8. 9—12. Der zu Anfang ausgesprochene Grundgedanke: Gott ist uns Zuflucht und Stärke, kehrt zu Ende der zweiten und der dritten Strophe, und somit des Ganzen, nur in etwas anderer Form wieder, so daß der Schluß zum Anfange zurückkehrt. Aus der letzten Str.: „kommt, schaut die Thaten des Herrn, der auf Erden Zerstörung anrichtet," erhellt, daß dem S. der Grundgedanke des Ps. durch eine besondere historische Veranlassung lebendig wurde, die er in der dritten Strophe ausdrücklich berührt, nachdem er sich in den beiden ersten allein an die ewige Idee gehalten, aus ihrer einzelnen Verwirklichung zu ihr emporsteigend.

Der historische Ausgangspunkt des Ps. kann mit Sicherheit bestimmt werden. Er wurde hervorgerufen durch eine Katastrophe, die im Reiche Judah erfolgte, vgl. das: kommt, schauet die Thaten des Herrn, in V. 9, und zunächst Judahs Errettung zum Zwecke hat. Sonst würde das Besondere in der letzten Strophe

dem Allgemeinen in den beiden erſten nicht zur Grundlage dienen, namentlich das: „Gott hilft ihr beim Anbruch des Morgens“ nicht begreiflich ſeyn, was eine harte Bedrängung Judahs vorausſetzt. Auch erſcheint das: laſſet ab und erkennet, daß ich Gott bin, in V. 11 nur dann als motivirt, wenn die auf Erden angerichtete Zerſtörung, V. 9, und die Schwichtigung der Kriege, V. 10, für Alle erkennbar im Dienſte des Heiles Iſraels erfolgte; denn nur dann war die Thatſache eine Abmahnung für die Heiden vom Kampfe gegen Iſrael, ein kräftiger Erweis der Gottheit ſeines Gottes. Ebenſo erſcheint nur dann V. 12 als motivirt. Zugleich aber war dieſe Kataſtrophe von welthiſtoriſcher Bedeutung, die Vernichtung der Macht eines Welteroberers: mit Judah iſt zugleich der ganze Erdkreis, ſo weit er von Paläſtina aus überſchaut werden konnte, errettet, V. 10, und der Herr hat ſich durch dieſe Thatſache auf der ganzen Erde verherrlicht, V. 11. Durch die Aufſtellung dieſer Merkmale ſind Hypotheſen, wie die von De Wette, der Pſ. beziehe ſich auf auswärtige Kriege, welche Gott geſchwichtigt, und von Hitzig, er gehe auf die plötzliche Verſcheuchung der Syrer und Ephraimiten vom Judäiſchen Boden, völlig beſeitigt. Es findet ſich in der ganzen Iſr. Geſchichte nur ein einziges Ereigniß, an das auch nur gedacht werden kann, die Vernichtung von Sanheribs Heere vor den Thoren von Jeruſalem, Jeſ. 37, 36. Dieß ganze Capitel und das 36ſte ſind nachzuleſen, wenn man zum vollen Verſtändniß und Genuß des Pſ. gelangen will. Seit dem Auszug aus Ägypten war keine Veranlaſſung geeigneter, den Grundgedanken des Pſ. lebendig zu machen, als grade dieſe. Die ganze Weltmacht, die ſich damals in Aſſyrien, dem mächtigſten aller Reiche, bis dahin unwiderſtehlich in ſeinen Eroberungszügen, concentrirte, wie früher in Ägypten, brach ſich an Jeruſalem. Auf das: „nicht täuſche euch Hiskias, indem er ſpricht: der Herr wird uns erretten. Haben wohl errettet die Götter der Heiden

ihre Länder von dem Könige von Assur," des Assyrers wurde damals eine ebenso nachdrückliche Antwort gegeben, wie einst auf das: „wer ist Jehovah," Pharaos. Als Alles schon verloren zu seyn schien, wurde die heilige Stadt ohne alles Zuthun ihrer schwachen Bewohner, ohne daß die Hauptfeinde der Assyrer, die Ägypter, sie in ihrer Unternehmung störten, durch eine Wirkung der göttlichen Allmacht errettet. Damals, als das wahrhaft Hohe als hoch auch in die Erscheinung trat, als der Weltmacht der blendende Glanz genommen worden, war es an der Zeit, den Trägern derſ. zuzurufen, wie in V. 11 geschieht: „laßt ab und erkennet, daß ich Gott bin." Auch im Ausdrucke finden sich Berührungen mit dem, was in jener Zeit gesprochen und geschrieben wurde. Das Immanuel, was Jesaias in C. 8, 10 der tobenden Heidenwelt zuruft, die sich wider das Volk Gottes erhebt, bildet hier den Grundton, vgl. V. 8 und V. 11. Wie Hiskias in Jes. 37, 20 Gott bittet: „und jetzt, Herr, unser Gott, errette uns aus seiner Hand, damit erkennen alle Reiche der Erde, daß du allein der Herr," so ruft hier der S., nachdem das Erbetene gewährt worden, den Heiden zu: „erkennet, daß ich Gott bin, erhaben unter den Heiden, erhaben auf Erden." Auch das ist vielleicht nicht aus der Acht zu lassen, daß hier nur die Rede von der Stadt Gottes ist, vgl. V. 5. 6. — Um diese handelte es sich in jener Zeit. Alle übrigen festen Plätze hatte Sanherib bereits weggenommen, Jes. 36, 1, und Jerusalem allein war noch übrig geblieben, wie eine Nachthütte im Gurkenfelde. — Übrigens versteht es sich von selbst, daß der Inhalt des Ps., auf dem Luther's Eine feste Burg ist unser Gott ruht, kein blos alttestamentlicher ist. Es gibt nur eine Gemeinde Gottes durch alle Jahrtausende und dieser gehört er an. Wenn Christus seine Kirche schützt, so mag die Hölle wüthen, das ist nur die neutest. Form für das gemeinschaftliche Grundwesen.

Nach dem Vorgange von Venema hat Hitzig die Abfas-

sung des Ps. von Jesajas behauptet, sich darauf berufend, er biete mit den Weissagungen des Jes. aus der Assyr. Zeit mehreres Verwandte dar. Allein dessen könnte noch weit mehr seyn, als wirklich vorhanden ist (nur das Immanuel ist von einiger Bedeutung), ohne daß irgend dadurch die Bedeutung der Überschrift aufgewogen würde, welche ausdrücklich gegen diese Hypothese zeugt. Eine gewisse Abhängigkeit des heiligen Sängers von dem Propheten, eine directe oder indirecte, ist von vornherein wahrscheinlich.

Zählen wir die Überschrift mit hinzu, so vollendet sich der Ps. in der Zwölfzahl, die, wie bei der Anordnung des Lagers in der Wüste, durch die Drei und Vier getheilt wird: drei Strophen, jede von vier Versen.

In der Überschrift: „dem Sangmeister, von den Söhnen Korahs, nach Jungfrauen Weise, ein Gesang," ist das עַל עֲלָמוֹת nach 1 Chron. 15, 20 wohl ohne Zweifel als Bezeichnung der Tonart zu nehmen, Gousset: vox clara et acuta, quasi virginum. Solche musikalische Bezeichnungen kommen in den Überschriften nur sehr selten vor, vgl. Ps. 6. 4. 8.

V. 2. Gott ist uns Zuflucht und Stärke, Hülfe in Nöthen wird er erfunden gar sehr. V. 3. Darum fürchten wir uns nicht, wenn die Erde gewandelt wird, und Berge wanken im Herzen der Meere, V. 4. toben, schäumen seine Wasser, Berge erbeben durch seinen Hochmuth. Selah. Die Gemeinde des Herrn ist durch seinen Schutz sicher, inmitten der stürmischen Bewegungen, durch welche in der Welt das Herrlichste dem Untergange übergeben wird. Sachlich parallel ist, was Hiskias nach 2 Chron. 32, 7. 8 zu den Kriegsobersten spricht: „seyd muthig und seyd stark, fürchtet euch nicht und erbebet nicht vor dem Könige von Assur, und vor all dem Haufen, der mit ihm ist, denn mit uns ist ein Größerer,

denn mit ihm. Mit ihm iſt Fleiſchesarm, und mit uns iſt der Herr unſer Gott, uns zu helfen, und zu ſtreiten unſeren Streit.“ Das נִמְצָא nicht: er ward, ſondern er wird uns erfunden, er zeigt oder bewährt ſich uns. Calvin bemerkt, V. 2 gehe nicht auf alle Perſonen, ſondern auf alle Zeiten, der S. lehre, wie Gott ſich gegen die Seinen zu betragen pflege, ſtelle Gottes erwähltes Volk in Gegenſatz gegen die profane Welt, welche eines ſolchen Schutzes entbehrend ſich ſelbſt überlaſſen iſt. — In V. 3 heißt das הָמִיר nicht ſich wandeln, noch viel weniger beben, ſondern es ſteht in ſeiner gewöhnlichen Bed. wandeln. Der Infin. ſteht imperſon., wie in Pſ. 42, 4. Ez. 23, 44. Hi. 20, 4. Ex. 9, 16: wenn man wandelt, f. wenn gewandelt wird. Dieſer Gebrauch des Infin. lag hier um ſo näher, da das מוּר nur in dieſer Conjug. gebräuchlich iſt. Die Verwandlung der Erde, die hier nach V. 7 als Sitz der irdiſchen Reiche in Betracht kommt, bezeichnet große Revolutionen, durch welche ihre Geſtalt verändert wird, das oberſte zu unterſt gekehrt. Urheber der Wandelung ſind nach dem „durch ſeinen Hochmuth“ in V. 4, und dem „es toben die Völker“ in V. 7, zunächſt eroberungsſüchtige Völker, die letzte und höchſte Urſache aber iſt nach dem: „er läßt ſeine Stimme ertönen, ſo zerfließet die Erde,“ der Herr, vgl. Hagg. 2, 21. 22: „ſprich zu Serubabel, dem Fürſten von Judah: ich erſchüttere den Himmel und die Erde und kehre um den Thron der Reiche und vernichte die Stärke der Königthümer der Heiden.“ Eine ſolche Wandelung der Erde hatte in der jüngſten Vergangenheit ſtattgefunden, da Aſſur, die Ruthe des Zornes des Herrn und der Stecken ſeines Grimmes, „die Länder anders getheilet, und ihr Einkommen geraubet, und wie ein Mächtiger die Einwohner zu Boden geworfen,“ Jeſ. 10, 13. — Daß die Meere und die Berge bildlich zu nehmen ſind, zeigt ſchon der Ausdruck — die natürlichen Berge ſind nicht im Herzen, d. h. im Innerſten, der Meere; die Erkl.: und die Berge mitten ins

Meer sänken, ist sprachlich unzulässig: denn מוט heißt nur wanken, und muß schon wegen V. 6 und 7 in seiner gewöhnlichen Bed. genommen werden —, zeigt ferner V. 4, dessen sich auf das Meer beziehende Suff. außerdem gar nicht zu erklären sind, der Gegensatz des stillen Flusses gegen das tobende Meer in V. 5, und das: es toben Völker, wanken Königreiche, wodurch in V. 7 das: es wanken Berge im Herzen der Meere, erklärt wird. Was nun unter den Bergen zu verstehen sey, kann keinem Zweifel unterworfen seyn. Sie sind bildliche Bezeichnung der Reiche, vgl. zu Ps. 30, 8, Apoc. 8, 8, und Jes. 37, 24, wo der König von Assur: „ich ersteige die Höhe der Berge, die Enden des Libanon," vgl. die Aufzählung der eroberten Reiche = der erstiegenen Berge, in V. 11—13. 10, 9. Meere und überfluthende Ströme sind nicht selten Bild feindlicher Völkermassen, die sich erobernd über den Erdkreis ergießen, vgl. Jes. 17, 12. 8, 7. 8. Jerem. 47, 2. 46, 7. Diese Bed. aber kann das Bild hier nicht haben. Denn hier sind die Berge, die eroberten Reiche, im Herzen der Meere. Hier ist vielmehr das Meer Symbol der Welt, der Völkermasse überhaupt, die durch ihr Princip, den Hochmuth, die Selbstsucht, in beständiger Unruhe erhalten wird, vgl. Jes. 57, 20: „die Gottlosen sind wie ein erregtes Meer." Die ächten Parallelst. sind hier Jes. 27, 1, wonach Babylon ein Ungeheuer im Meere, Dan. 7, 2. 3: „die vier Winde stürmten wider einander auf dem großen Meere. Und vier große Thiere stiegen herauf aus dem Meere," Apoc. 8, 8, und 17, 15, wo in Erklärung des Symbols der Hure, die auf vielen Wassern sitzet, d. h. vielen Völkern gebietet, gesagt wird: „die Wasser, die du sahest, da die Hure sitzet, sind Völker und Haufen und Nationen und Zungen." Die Berge im Herzen der Meere bezeichnen die mächtigsten Reiche der Welt. — Die Suff. in V. 4 sind auf das Meer zu beziehen, das nur der Form nach Plur. Statt des Instm. mit ב wird mit dem Verb. fin. fort-

gefahren. Das Meer iſt in beſtändiger Unruhe begriffen. Seinem Toben vermögen ſelbſt Berge nicht zu widerſtehen. Aber die Stadt Gottes darf ſich nicht fürchten. Das גְּאוֹת ſteht hier in ſeiner gewöhnlichen Bed. Stolz, Hochmuth, vgl. das גְּאוֹת יָם Pſ. 89, 10. Das Toben des Meeres wird hier um ſo paſſender als Hochmuth bezeichnet, da hier von dem geiſtlichen Meere, der Welt, die Rede iſt, welches durch den Hochmuth in beſtändiger Unruhe erhalten wird, vgl. die Schilderung des Hochmuthes des Königes von Aſſur in Jeſ. 10, 12 ff.

V. 5. Der Strom — ſeine Bäche erfreuen die Stadt Gottes, heilig durch des Höchſten Wohnungen. V. 6. Gott iſt in ihrer Mitte, darum wird ſie *nicht* wanken, Gott hilft ihr bei des Morgens *Anbruch*. V. 7. Es toben Völker, es wanken Reiche, er läßt ſeine Stimme ertönen, ſo zerfließet die Erde: V. 8. der Herr, der Heerſchaaren iſt mit uns, unſere feſte Burg der Gott Jakobs. Selah. Dem tobenden und verderbenden Meere ſteht der ruhige und ſanftfließende, erfreuende und erquickende Fluß entgegen. Der Gegenſatz gegen das bildlich gebrauchte Meer, und die Thatſache, daß Jeruſalem keinen Fluß beſitzt (vergeblich will die ſchlecht hiſtoriſirende Ausl. hier ſtets von neuem an den Bach Siloah denken, der höchſtens als Ausgangspunkt für das Bild in Betracht kommt, vgl. Jeſ. C. 8, 6) zeigen, daß hier von einem geiſtlichen Fluſſe die Rede iſt. Auf Grund von Gen. 2, 10, vgl. zu Pſ. 36, 9, erſcheinen in einer Reihe von St., Pſ. 36, 9. Jo. 4, 18. Ez. 47. Sach. 14, 8. Apoc. 22, 1: „und er zeigte mir einen reinen Fluß lebendigen Waſſers, hervorgehend aus dem Throne Gottes und des Lammes," die Segnungen des Reiches Gottes, ſeine Reichsgnaden, unter dem Bilde eines Fluſſes. Das נָהָר, der Nomin. absol. Der S. ſchickt das Ganze voraus, weil dieß einen paſſenden Gegenſatz gegen das Meer bildet. Er erwähnt

die einzelnen Bäche, um auf die mannigfachen Weisen aufmerksam zu machen, auf welche der Herr seine Gnade der Gemeinde zufließen läßt. Bei Sach. in C. 4 deutet ähnlich die Menge der Röhren des Leuchters, sieben für jede der sieben Lampen, hin auf die Mannigfaltigkeit der Wege, auf denen die Gnade Gottes seiner Gemeinde zufließt, und auf die Reichlichkeit derſ., vgl. Christol. 2. S. 57. Hier wird der Reichsgnaden zunächst gedacht in Bezug auf die Gefahren, denen die Stadt Gottes von Seiten der eroberungssüchtigen Welt ausgesetzt ist, doch ohne daß man darauf ihr Gebiet beschränken dürfte. Die Wohnungen Gottes sind nach dem stehenden Sprachgebrauche der Tempel. Das Heilige der Wohnungen des Höchsten aber kann als Appoſition zu der Stadt Gottes, und nach dem folg. V. nur die heilige Stadt seyn. Man muß entweder erkl.: der Ort, welcher heilig ist durch die Wohnungen des Höchsten, oder der heilige Ort, da die Wohnungen des Höchsten sind. Das קדוש, das Heilige = der heilige Ort (vgl. Ex. 29, 31. Lev. 6, 9. 19) auch Ps. 65, 5 und vielleicht Jes. 57, 15. Calvin: „Vortrefflich erscheint auf den ersten Anblick der Ausspruch des Horatius von dem gerechten Manne: si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae. Aber weil ein solcher, wie er ihn hier dichtet, niemals gefunden worden, so thut er nichts als scherzen. Diese Seelengröße dagegen gründet sich allein auf den Schutz Gottes, und die Verheißungen, die er den Seinen ertheilt hat, und besiegt auf diese Weise leicht den Schrecken, welcher allen Creaturen den Untergang droht.“ — Glücklich diejenigen, welche aus dem Gebiete des Meeres in das Gebiet des Flusses übergegangen sind! — Das: Gott ist in ihrer Mitte, in V. 6, gilt noch unendlich mehr, wie von der Gemeinde des A. B., von der des N. B., bei der Gott in der realsten Weise in Christo gegenwärtig ist. Das לפנות בקר wörtl.: um das sich wenden des Morgens, das פנה hier sich wenden, um zu

kommen. Daß man nicht mit Hitzig erklären darf: ſo oft der Morgen anbricht, vielmehr erklären muß: ſobald der Morgen anbricht, zeigt die Grundſt. Ex. 14, 27: „und Moſes ſtreckte ſeine Hand aus über das Meer und es kehrte zurück das Meer beim Anbruch des Morgens," vgl. Richt. 19, 26, und die Realparallelen Pſ. 30, 6: „am Abend kehrt Weinen ein und am Morgen Jubel," Pſ. 49, 15. 143, 8. Die Noth darf bei dem Volke des Herrn gleichſam nur ein Nachtquartier halten. Sobald der Morgen anbricht, vertreibt ſie der Herr aus ihrer Herberge und ſendet einen andern bleibenden Gaſt, das Heil. Es findet wahrſcheinlich eine Anſpielung ſtatt auf den Untergang der Aſſyrer. Damals lag wirklich nur eine Nacht zwiſchen der höchſten Steigerung der Noth und der vollendeten Errettung, *vgl.* Jeſ. 17, 14: „zur Zeit des Abends, ſiehe da iſt Schrecken, ehe der Morgen kommt, iſt er nicht mehr," 37, 36: „und ſie ſtanden auf am Morgen, und ſiehe da ſie alle waren todte Leichname." — V. 7 und 8 bilden einen Gegenſatz. V. 7 ſchildert die Auflöſung der Welt, V. 8 die Sicherheit des Reiches Gottes. Die ganze Erde iſt in Aufruhr und Auflöſung, Völker toben, Reiche wanken, aber derſelbe Gott, der über ſie ein geiſtiges Erdbeben verhängt, iſt ſeines Volkes Schutz und Hülfe, ſo daß es inmitten der allgemeinen Zerſtörung feſt und ſicher ſteht. Daß die Präter. מוג und מסס im Sinne des Präſ. ſtehen, zeigt das Fut. תמוג, und der ganze Zuſammenhang, in dem nicht von einem einzelnen Ereigniß die Rede iſt, ſondern von dem, was beſtändig geſchieht. Zu dem: es toben Völker, vgl. Jeſ. 17, 12: „horch, ein Toben vieler Völker, wie das Toben des Meeres toben ſie," Jerem. 5, 22. In der zweiten Hälfte von V. 7 ſoll nach der gangbaren Ausl. die Beſchwichtigung des Völkeraufruhrs ausgedrückt ſeyn, De Wette: „Jehovah gebietet Ruhe und man gehorcht," Tholuck: „läßt der Gott Jakobs ſeine Stimme erſchallen, wie ſtark auch Völker toben mögen, ſie

müſſen verſtummen.“ Allein dieſe Ausl. iſt durchaus unzuläſſig. Das מוג heißt nicht zagen (De Wette), nicht verſtümmen, ſondern zerfließen, und das Zerfließen der Erde bezeichnet ſonſt überall die auflöſende Wirkung der göttlichen Gerichte, vgl. Pſ. 75, 4: „es zerfließet die Erde mit allen ihren Bewohnern,“ Am. 9, 5. Unmittelbar vorher geht nicht das: es toben, ſondern das: es wanken, die Stimme kann alſo nicht eine beruhigende, ſondern nur eine ſchreckende, auflöſende, verderbende ſeyn. Der ganze V. iſt vielmehr parallel V. 3 und 4, und der Gegenſatz iſt nicht ſchon in ihm, ſondern erſt in V. 8 enthalten. Es wird in ſeinem zweiten Theile darauf hingewieſen, daß die letzte Urſache des Tobens der Völker, wie des Wankens der Reiche, der Herr ſey, und damit der Boden bereitet für die Aufnahme des Saamens der Verheißung in V. 8. Läßt der Herr die Völker toben, ſo darf ſein Volk nicht vor ihnen erſchrecken, ſo ſteht es unbedingt feſt, daß er ihm helfen kann. Man vgl. übrigens Hagg. 2, 21. 22. Das נתן בקולו, eig.: er gibt mit ſeiner Stimme, erklärt ſich daraus, daß das geben nach dem Zuſammenhange ſ. v. iſt a. einen Schall geben, edere sonum. Ebenſo Pſ. 68, 34. — Die Namen Gottes in V. 8 bezeichnen zugleich ſeine Allmacht und ſein Verhältniß zum Bundesvolke. Calvin: „Damit unſer Glaube feſt in Gott ruhe, muß dieß beides zugleich betrachtet werden, nämlich die unendliche Kraft, mit der er zur Unterjochung der ganzen Welt verſehen iſt, dann ſeine väterliche Liebe, die er in ſeinem Worte geoffenbart hat.“ Zu dem Selah die Berleb. B.: „Faſſe dieß abermal fein tief zu Herzen in der Stille, daß es recht wurzele.“ — Jo. Arnd: „Um der Sünden willen der Leute werden die Königreiche verändert, wie die Erfahrung lehret, alſo ſind vergangen die mächtigen Reiche der Welt, die vier Kaiſerthümer, und hat Chriſtus gleichwohl ſein Wort und Reich erhalten.“

Das Lied wendet ſich jetzt in der letzten Str. von der un-

bedingten Zuverſicht auf Gottes Schutz und Hülfe zu dem Ereigniß der jüngſten Vergangenheit, welches dieſer Zuverſicht eine ſo herrliche Grundlage gegeben. V. 9. Kommt ſchaut die Thaten des Herrn, der auf Erden Zerſtörung anrichtet. V. 10. Der die Kriege ſchwichtigt bis zum Ende der Erde, Bogen zerbricht und Spieße zerſchlägt, Wagen mit Feuer verbrennt. V. 11. Laßt ab und erkennt daß ich Gott bin, erhaben unter den Heiden, erhaben auf Erden. V. 12. Der Herr, der Heerſchaaren iſt mit uns, unſere Burg der Gott Jakobs. Selah. Das: kommt, ſchaut, in V. 9, ruft der S. Allen ohne Unterſchied zu. Das בארץ nicht im Lande, ſondern wie das Folg. zeigt, auf der Erde. Auf Erden, weil die Zerſtörung die Weltmacht *trifft*, die ſich den orbis terrarum unterworfen, vgl. das: bis zum Ende der Erde, in V. 10, und das: es raſtet, ruhet die ganze Erde, in Jeſ. 14, 7. Doch kann man auch das auf Erden darauf beziehen, daß der Gott Iſraels ſich nicht verbirgt, in den Himmel einſchließt, ſondern ſeine Allmacht auf Erden, in den Niederlagen mächtiger Völker, kund gibt, ſo daß Alle ſeine Werke, die Beweiſe für ſeine alleinige Gottheit, ſchauen konnten. Für das שמות wird die Bed. Zerſtörung geſichert durch Jeſ. 5, 9. 13, 9. 24, 12, vgl. Jer. 25, 12. Die von Ewald angenommene Bed. stupenda beruht auf gar keinem Grunde. Daß die Zerſtörung ſolche betroffen haben muß, die ſich gegen das Volk Gottes erhoben und es zu verſchlingen drohten, bemerkten wir ſchon. Für יהוה findet ſich in mehreren kritiſchen Hülfsm. אלהים. Das יהוה hat aber bei weitem das Übergewicht der kritiſchen Auctoritäten für ſich, und das auch durch Pſ. 66, 5 nicht gerechtfertigte Elohim in der Minderzahl derſ. erklärt ſich aus demſelben Grunde, der unſere neueren Kritiker dieſer Lesart ſo geneigt machte, der Thatſache, daß das Elohim in den Korachitiſchen Pſ. des zweiten Buches das Gewöhnliche iſt. Das Je-

hovah iſt hier weit paſſender, da grade alles darauf ankommt, daß die Thaten, von denen hier die Rede, dem Gotte Iſraels angehören, und da hier der Erfahrungsbeweis geführt wird für das unmittelbar vorherg.: Jehovah, der Gott Jakobs, iſt mit uns. Aus dem, was Jehovah gethan, wird in V. 11 der Beweis geführt, daß er Gott, Elohim. — Das Mittel, wodurch Gott die Kriege ſchwichtigt bis zum Ende der Erde, V. 10, iſt die Vernichtung der wilden Eroberer und tyranniſchen Herrſcher, vgl. den ſich auf dem Grunde desjenigen, was in der Gegenwart an Aſſur geſchehen ſollte, erhebenden Triumphgeſang über den Sturz des Königs von Babel, in Jeſ. 14, 4 ff., wo es u. A. heißt: „wie ruht der Dränger, hört auf die Bedrückung, zerbrochen hat der Herr den Stab der Böſen, den Stecken der Herrſcher, es ruht, raſtet die ganze Erde, brechet aus in Jubel.“ Die Bogen, Pfeile, Wagen ſind die der Eroberer. Dieſe ſind ſo unfähig gemacht, ihre Eroberungen fortzuſetzen, oder auch nur zu behaupten, als ob ihre Bogen zerbrochen wären u. ſ. w. Die Thätigkeit, die der Herr hier entfaltet, iſt ein Vorſpiel desjenigen, was er am Ende der Tage thun wird, vgl. Jeſ. 2, 4. Mich. 4, 3. Daß das Verderben des Eroberers, von dem hier die Rede, nothwendig unter Umſtänden erfolgt ſeyn mußte, wie das Aſſurs, ſo daß die Hand Jehovahs nicht zu verkennen, zeigten wir ſchon, vgl. 2 Chron. 32, 23: „und Viele brachten Gaben dem Herrn nach Jeruſalem, und Geſchenke an Hiskias, den König von Judah, und er ward erhaben in den Augen aller Heiden darnach.“ — In V. 11 richtet der Herr die Anrede an die Völker der Erde. Laßt ab, nicht etwa vom Kriege überhaupt — denn dann paßt der Grund nicht — ſondern vom Kriege gegen mein Volk, der, wie die vorliegende Thatſache zeigt, ein Kampf der Ohnmacht gegen die Allmacht iſt, verderblich denen, die ihn unternehmen. — Zu den letzten Worten Jo. Arnd: „Wie könnten wir doch einen ſtärkeren

Schutz haben? Wenn nur unser Schutz nicht von uns weichet, wie dort geschrieben steht von den Heiden, da Josua und Kaleb sagten: fürchtet euch nicht, wir wollen sie wie Brot fressen, denn ihr Schutz ist von ihnen gewichen. Wenn Gott unser Schutz bleibt, was können uns dann Menschen thun mit all ihrer Gewalt."

Psalm 47.

Alle Völker der Erde werden aufgefordert zu freudigem Preise des Herrn, V. 2, weil er furchtbar und der allmächtige Beherrscher der ganzen Erde sey, V. 3, nach dem lauten Zeugnisse der eben jetzt vorliegenden Thatsachen, dem Siege, den er seinem Volke über mehrere Völker verliehen, dem Schutze, den er seinem gefährdeten Lande gewährte, V. 4. 5. Der Herr kehrt, nachdem er seines Volkes Sache mächtig geführt, zu seiner himmlischen Wohnung zurück: der S. ermahnt, ihm, dem Könige der ganzen Erde, der sich so eben als solchen kund gegeben, bei seiner Auffahrt zu lobsingen, V. 6—8. Gott herrscht über die Heiden, Gott sitzet auf seinem heiligen Throne, dieß lehrt die vorliegende Thatsache, und eben damit gewinnt sie für den S. weissagende Bedeutung: er sieht, wie die Fürsten der Völker sich versammeln, um den Gott, der ihr Gott ist, als solchen anzuerkennen, und sich in seine Gemeinde aufnehmen zu lassen, V. 9 und 10.

Der Ps. zerfällt in zwei, wenn die Überschrift mitgezählt wird, gleiche Strophen, welche durch Selah geschieden sind, V. 1—5 und 6—10. Beide enthalten eine Aufforderung, den Herrn zu preisen, mit ihrer Begründung. In der ersten wird diese Aufforderung an die Heiden gerichtet, in der zweiten an Israel. In der zweiten schließt sich daran noch ein allgemeiner

Schluß. Das Ganze vollendet ſich in der Zehnzahl. Der Name Elohim kommt darin ſiebenmal vor.

Veranlaſſung d. Pſ. war nach V. 4 eine unter ſicherer Mitwirkung Gottes erfolgte Niederlage mehrerer heidniſchen Völker, die ſich gegen Iſrael verbunden hatten, und die nach V. 5 darauf ausgingen, es aus ſeinem Lande zu vertreiben. Faßt man dieſe Merkmale ins Auge, ſo wird man ſich gleich von der Verwerflichkeit der Hypotheſe Ewald's überzeugen, nach welcher der Pſ. der Zeit nach der Befreiung aus dem Exil angehören, und Jehovahs Herrſchaft von Zion aus zur Bekehrung der Heiden ſchildern ſoll — V. 4 redet offenbar von gezwungener Unterwerfung, auf welche auch ſchon das furchtbar in V. 3 führt —, ebenſo Hitzig's, welcher ihn auf Hiskias Beſiegung der Philiſter bezieht, 2 Kön. 18, 8, älterer Hypotheſen nicht zu gedenken, wonach der Pſ. ſich auf die Translocation der Bundeslade zu Davids oder zu Salomohs Zeit beziehen ſoll, oder gar auf die Himmelfahrt Chriſti. Als die einzig zuläſſige Beziehung ergibt ſich die auf den Sieg Joſaphats über die verbündeten Moabiter, Ammoniter, Edomiter und Araber in 2 Chron. C. 20. Mehrere Nationen waren damals gegen Iſrael vereinigt; es war auf nichts Geringeres abgeſehen, als Iſrael ganz aus ſeinem Lande zu vertreiben, vgl. 2 Chron. 20, 11, die Niederlage der Feinde erfolgte unter Umſtänden, welche die Hand Gottes deutlich erkennen ließen. Durch einen Angriff im Rücken von einer beuteluſtigen Schaar anderer Söhne der Wüſte überraſcht, löſten ſich die Feinde in wilde Flucht auf, und kehrten, da der Geiſt des Mißtrauens in ſie gefahren, jedes Volk ſich von dem andern verrathen glaubte, ihre Waffen gegen einander. So erhielt Iſrael einen Sieg ohne Kampf. Begünſtigt wird die Beziehung auf jene Thatſache durch den Umſtand, daß damals nach 2 Chron. 20, 19 grade die Korachiten bei dem Heere anweſend waren, daß auf eben dieſelbe ſich auch der gleich

folgende Pſ. bezieht, ſo wie Pſ. 83 — dieſe drei Pſalmen reichen vollkommen hin zur Vertheidigung von 2 Chron. 20 gegen die Angriffe der modernen Kritik —, endlich, daß wir von dieſer Annahme aus für V. 6 in 2 Chron. 20, 26: „am vierten Tage verſammelten ſie ſich im Lobethale, denn dort lobten ſie Gott," eine paſſende Situation gewinnen. Ehe das Volk das Schlachtfeld verließ, um nach Jeruſalem zurückzukehren, hielt es einen feierlichen Gottesdienſt im Lobethale: von dort hielt Gott nach vollbrachter Erlöſung ſeines Volkes gleichſam ſeine Himmelfahrt. Wie das Heer in die heilige Stadt, ſo kehrte der Heerführer zum Himmel zurück. Im Lobethale wurde unſer Pſ. abgeſungen, wie der folgende bei dem Gottesdienſte im Tempel. — Der Einwand gegen die Beziehung auf den Sieg *Joſaphats*, damals ſey die Bundeslade nicht mit im Felde geweſen, wie hier nach V. 6, würde allerdings von einiger Bedeutung ſeyn, wenn V. 6 wirklich die Anweſenheit der Bundeslade vorausſetzte. Denn ungeachtet alles deſſen, was Movers über die Chronik S. 289 ſagt, findet ſich nach David kein einziger geſicherter Fall von der Anweſenheit der Bundeslade beim Heere. Allein V. 6, richtig verſtanden, enthält gar nichts von der Bundeslade.

V. 1. Dem Sangmeiſter von den Söhnen Korahs ein feines Lied. V. 2. Frohlocket mit Händen alle Völker, jauchzet Gott mit Jubelton. V. 3. Denn der Herr der Allerhöchſte iſt erſchrecklich, ein großer König über die ganze Erde. V. 4. Er zwingt Völker unter uns, und Nationen unter unſere Füße. V. 5. Er erwählet uns unſer Erbe, den Stolz Jakobs den er liebet. Selah. — Das Klopfen in die Hände in V. 2 iſt Geſtus der Freude, Nah. 3, 19, vgl. Pſ. 98, 8. Jeſ. 55, 12. Sie ſollen jubeln dem Herrn mit Herzen, Mund und Händen. Von Huldigung iſt keine Spur; dieſe iſt nur von Stier u. A.

hineingetragen. Der Grund der Freude der Heiden wird in V. 3—5 angegeben. In dem Siege, welcher Iſrael ſo eben gewährt worden, manifeſtirte ſich die Herrlichkeit des Herrn, und da dieſer ein Gott der ganzen Erde iſt, ſo gehört dieſe Herrlichkeit auch den Heiden an. Was zunächſt an Iſrael geſchieht, ſollte billig für die ganze Welt Gegenſtand lebhafter Freude ſeyn. Denn auch die, welchen es zunächſt kein Heil bringt, haben doch darin eine factiſche Verheißung deſſelben, ein Unterpfand des in Zukunft zu ertheilenden. Zeigt es Gottes Größe, ſo zeigt es auch, was ſie an dieſem Gotte in Zukunft haben werden. Der Aufforderung des S. konnte freilich von den Heiden, eben weil ſie noch Heiden waren, damals noch nicht entſprochen werden. Indem er aber ausſpricht, was ſie eigentlich thun ſollten, erweckt er um ſo lebhafter Iſraels Herz zum Preiſe. Ähnliche Aufforderungen an die Heiden, den Herrn zu preiſen wegen ſeiner großen Thaten an Iſrael, finden ſich auch in Pſ. 66 und Pſ. 117, 1. Die Grundſtelle iſt Deut. 32, 43: „jubelt ihr Heiden, jubele ſein Volk, denn er rächt das Blut ſeiner Knechte,“ vgl. zu Pſ. 18, 50. — In V. 3 weiſt der S. hin auf die Eigenſchaften des Herrn, welche die Aufforderung an die Heiden, ihn zu preiſen, begründen. Dann führt er in V. 4. 5 den Beweis für das Vorhandenſeyn dieſer Eigenſchaft aus ſeinen Thaten. Furchtbar, ſo hat ſich Gott gezeigt in der Vernichtung der Feinde ſeines Volkes, vgl. Pſ. 68, 36. Als großer König über die ganze Erde, im Gegenſatze des bloßen Königes Iſraels hat er ſich erwieſen durch den Sieg über die ganze Völkermaſſe, welche Iſrael zu verſchlingen drohte. — V. 4 und 5 könnte man an ſich auf die durch die ganze Geſchichte fortgehende Thätigkeit Gottes in Beſiegung der Feinde ſeines Volkes, und Erhaltung ſeines Erbes beziehen. — Allein V. 6 zeigt, daß es ſich um eine einzelne That Gottes, und zwar um eine friſche (ganz unpaſſend denken Mehrere an die Unterwerfung der

Cananiter) handelt, in welcher ſich die in V. 3 ausgeſprochene Wahrheit, welche die Heiden zu triumphirender Freude veranlaſſen ſollte, ſo eben glänzend bewährt hat. Der in V. 4 von Stier behauptete „milde, freundliche Sinn“ wird ausgeſchloſſen durch das הרביר treiben, zwingen an ſich, was auf eine gewaltſame Unterwerfung hinführt, durch die Vergl. der Parallelſt. Pſ 18, 48: „der Gott, der mir Rache gibt und Völker zwingt unter mich,“ vgl. zu dem „unter unſere Füße“ des zweiten Gl. das „ſie fallen unter meine Füße“ in Pſ. 18, 39, und durch das furchtbar in V. 3, deſſen Bewährung unſer V. mittheilt. Die von Stier wiederholte Einwendung Calvin's gegen die gegebene Erkl., es ſey nicht denkbar, daß die, welche durch Gewalt und Furcht gezwungen dienten, vor Freude frohlocken, wird beſeitigt durch die Bemerkung, daß die Völker hier verſchieden ſind von den Völkern in V. 2 — dort die ganze Heidenwelt, hier die einzelnen Völker, welche Iſrael beſiegte —, und daß die bittere Schaale ſehr wohl einen ſüßen Kern bergen kann. Inwiefern die Siege Iſraels Gegenſtand der Freude für die Völker ſeyn ſollen, wird ja in V. 3 ausdrücklich geſagt. Es iſt nicht das Beſondere an ſich — dieß war für die Völker entweder gleichgültig, oder gar verderblich —, ſondern das in dem Beſonderen ſich kundgebende Allgemeine, der Beweis für das Daſeyn eines Gottes im vollen Sinne, den daſſelbe zur Freude für jedes nach Hülfe, Troſt und Heil ſich ſehnende Menſchenherz lieferte. — Wenn in V. 5 ohne weiteres von dem Erbe Jakobs die Rede iſt, ſo kann darunter nur das heilige Land verſtanden werden, welches ſtehend alſo bezeichnet wird, vgl. Jeſ. 58, 14. Deut. 4, 38. 15, 4 u. v. a. St., und es iſt willkührlich, mit Stier u. A., auf Grund falſcher Deutung von V. 4, an die „hinzugethane Fülle der Heiden“ zu denken, die ebenſo wenig auch ohne weiteres als der Stolz Jakobs bezeichnet werden kann. Dieß kann nur einen Vorzug bezeichnen, deſſen ſich Iſrael bereits er-

freute. Gegen diese Erklärung spricht auch das בחר, welches nach ihr so viel seyn soll als, er wird uns geben. Der Sinn des ersten Gl. ist einfach der: Gott hat so eben durch die That gezeigt, daß ihm das heilige Land, das Erbe seines Volkes, am Herzen liegt; eben weil es das Erbe seines Volkes ist. Das: er erwählet, erklärt sich daraus, daß das Erbe gleichsam von neuem erwählt wird, wenn die Erwählung sich kräftig erweist. Das לנו bezeichnet diejenigen, denen die Erwählung des Erbes zu Liebe geschieht. In dem zweiten Gl. wird das Erbe des Herrn exegetisch bezeichnet als der Stolz Jakobs, dasjenige, worauf Jakob stolz seyn kann, vgl. Nah. 2, 3. Am. 6, 8, weil es durch so viele Beweise der Macht und Gnade seines Gottes verherrlicht wird, den Amos in C. 8, 7 selbst als den Stolz Jakobs bezeichnet, sein herrliches Besitzthum. Das welchen er liebet, weist ebenso, wie das blos andeutende uns im ersten Gl., darauf hin, daß der Vorzug, den der Herr dem Lande ertheilt, in der Liebe zu dem Volke den Grund hat. Wäre nicht dieser Parallel., so könnte man auch in Vergl. von Am. 6, 8 und Ps. 78, 68 das אשר auf den Stolz beziehen. So aber ist vielmehr Mal. 1, 2 zu vergl. Der V. steht in engem Zusammenhang mit dem vorigen. Die Besiegung der Völker, welche Israel aus seinem Erbe vertreiben wollen, vgl. 2 Chron. 20, 11, ist die Bedingung der Erwählung = der Errettung des Erbes.

V. 6. Gott fährt auf unter Jubel, der Herr unter Posaunenschall. V. 7. Lobsinget Gott, lobsinget, lobsinget unserm Könige, lobsinget. V. 8. Denn König der ganzen Erde ist Gott, schmücket ein Lied erbaulich. V. 9. Gott herrscht über die Heiden, Gott sitzet auf seinem heiligen Throne. V. 10. Die Fürsten der Völker versammeln sich zum Volke des Gottes Abrahams, denn Gottes sind die Schilde der Erde, er ist sehr erhaben. Daß in V. 6 das Aufsteigen Gottes sein

Aufſteigen zum Himmel, ſeine Rückkehr zu ſeinem himmliſchen Sitze, ſeine unſichtbare Himmelfahrt iſt, welche erfolgt, nachdem er ſich auf Erden in Thaten der Allmacht und Liebe kundgegeben und dort ſeines Volkes Sache geführt, im Vorſpiele der Himmelfahrt Chriſti (vgl. das Lied: Gott fährt auf gen Himmel), zeigt V. 9 und die Vergl. aller andern St., in denen des Aufſteigens Gottes gedacht wird, Gen. 17, 22. Richt. 13, 20, Pſ. 7, 8, und beſonders Pſ. 68, 19, welcher St. typiſche Beziehung auf die Himmelfahrt Chriſti im N. T. zugleich für die unſrige gilt. Die Aufforderung, dem Herrn bei ſeiner Himmelfahrt zu lobſingen, vgl. über die Bedeutung des זמר, 4, 2 S. 201, wird in V. 8 darauf begründet, daß er, der König Iſraels, ſich eben durch die Thaten ſeiner Allmacht als den König der ganzen Erde erwieſen. Über das משכיל vgl. zu Pſ. 32, 1. Jedes Lied zum Preiſe Gottes wegen ſeiner Großthaten enthält einen reichen Schatz von Lehre und Erbauung. Hier wird die Lehre, die man aus den vorliegenden Thatſachen ziehen ſoll, ausdrücklich ausgeſprochen. Es iſt die, daß Gott König über die ganze Erde, daß er herrſcht über die Heiden, daß dieſe dereinſt ſich auch ſeiner Herrſchaft unterwerfen werden. Dieſe allgemeine Wahrheit wird namentlich in den beiden Schlußverſen als der Lehrgehalt der einzelnen Thatſache hingeſtellt. Der heilige Thron Gottes iſt ſ. v. a. der „Thron hoch und erhaben,“ in Jeſ. 6, 1, vgl. über den Begriff der Heiligkeit zu Pſ. 22, 4. Folge davon, daß Gott auf ſeinem heiligen Throne ſitzt, iſt ſeine Allherrſchaft, vgl. Pſ. 103, 19: „der Herr hat im Himmel aufgeſchlagen ſeinen Thron und ſein Reich herrſchet über Alles,“ Jeſ. 66, 1. — In V. 10 iſt das עם als Accuſ. zu nehmen, wie er gewöhnlich bei den Verb. des Gehens und der Bewegung ſteht. Dieſer Begriff iſt in dem: ſie verſammeln ſich, enthalten. Sich verſammeln = verſammelt kommen. Bei einem Dichter darf man dieſen Accuſ. gewiß nicht „etwas hart“ fin-

den. Man darf nicht mit A. erkl.: der Völker Fürſten verſammeln ſich als ein Volk Gottes. Denn עם אלהי אברהם kann nicht heißen ein, ſondern nur das Volk des Gottes Abraham, die Fürſten können nicht ein Volk genannt werden, und es gibt nicht etwa nach Bekehrung der Heiden mehrere Völker Gottes, ſondern es gibt überall nur ein Volk, unter das die bekehrten Heiden aufgenommen werden. Der S. ſchaut, worin ſich mehrere Ausl. nicht finden konnten, die Zukunft als Gegenwart. Er bereitet ſich aus der Erweiſung der wahren Gottheit Iſraels, die er vor Augen hat, eine Leiter, auf der er zuerſt zu dieſer wahren Gottheit, dann zu der Anerkennung derſelben auf der ganzen Erde emporſteigt. Er ſieht, wie die heidniſchen Fürſten hinzueilen, um ſich unter das Volk des Herrn aufnehmen zu laſſen, vgl. in dem Korachitiſchen Pſ. 87, V. 4, Sach. 9, 7 und die Chriſtol. z. d. St. Die Bezeichnung Gottes als des Gottes Abrahams deutet, wie es ſcheint, hin auf die Verheißung des Segens über alle Völker. — Das: denn Gottes ſind, u. ſ. w. nimmt den Inhalt von V. 9 wieder auf. Gott iſt der rechtmäßige Oberherr aller Gewaltigen, und dieß ſein Recht, was durch ihre blinde Empörung gekränkt worden, muß ſich dereinſt wieder geltend machen. Die Natur muß ſich durch die Unnatur hindurch Bahn brechen, vgl. zu Pſ. 22, 29. Die Schilde der Erde werden die Fürſten genannt als die Beſchützer ihrer Völker, vgl. Hoſ. 4, 18.

Pſalm 48.

Wir haben auch hier ein Lied zum Preiſe des Herrn nach Errettung des Volkes Gottes aus großer Gefahr. Ehe der S. die einzelne Erweiſung der göttlichen Gnade berührt, weiſt er hin auf das allgemeine Verhältniß zu Iſrael, aus welchem dieſelbe

hervorging. Er preiſt in V. 2—4 die Würde und Hoheit Jeruſalems als der Stadt des Herrn. Dann wendet er ſich in V. 5—9 zu der Begebenheit, in der ſich in der Gegenwart dieſe Würde und Hoheit kundgegeben. Feindliche Könige hatten ſich gegen Jeruſalem verſammelt, aber kaum hatten ſie die Stadt erblickt, als ſie in angſtvoller Flucht davoneilten. Dieſe Thatſache, in der die Geſchichten der Vorzeit wieder auflebten, verbindet die Gegenwart des Volkes Gottes mit ſeiner Vergangenheit. Der zweite Theil des Pſ., von dem erſten durch Selah geſchieden, beginnt in V. 10—12 mit dem freudigen Danke für dieſe Errettung. Daran ſchließt ſich in V. 13—15 die Aufforderung, dieſelbe der Nachwelt zu verkünden. Zu dieſem Zwecke ſoll man die Stadt nach allen ihren Theilen genau beſichtigen, damit man ſich überzeuge, wie die Feinde ſo gar nichts gegen ſie vermocht, wie ihr gleichſam kein Haar gekrümmt ſey.

Die Ausl. nehmen als die geſchichtliche Veranlaſſung des Pſ. entweder den Sieg Joſaphats an (ſo beſonders Movers, über die Chronik S. 111 ff.), oder die Errettung von den Aſſyrern unter Hiskias. Gegen die letztere Hypotheſe ſpricht 1. daß hier von mehreren ſelbſtſtändigen Königen die Rede iſt, die ſich zu gemeinſchaftlicher Unternehmung gegen Jeruſalem verbinden. Dagegen wird durch die Berufung auf das: „ſind nicht alle meine Fürſten Könige,“ des Königes von Aſſur bei Jeſ. 10, 8 gar nichts ausgerichtet. Denn daß hier nicht von ſolchen die Rede iſt, die allenfalls auch einmal Könige genannt werden können, zeigt das נִרְגְּזוּ in V. 5, zeigt der Umſtand, daß hier immer nur von den Königen die Rede iſt, nie von einem Könige der Könige. So wird in den zahlreichen St., die ſich auf die Aſſyrer beziehen, nie geredet. 2. Daß hier von angſtvoller Flucht die Rede iſt, nicht von gänzlicher Vernichtung. Dagegen bei der Beziehung auf den Sieg Joſaphats paßt alles vortrefflich. Damals verſammelten ſich wirklich mehrere Könige gegen

Jeruſalem. Sie kamen bis ganz in die Nähe von Jeruſalem, in die Wüſte des ungefähr drei Stunden von Jeruſalem entfernten Thekoa, welches eine weite Ausſicht, und namentlich auch auf die Umgebungen von Jeruſalem gewährt, vgl. Robinſon Th. 2. S. 407. (Über den Zug der Moabiter und Ammoniter vgl. denſ. S. 426.) Ihre angſtvolle Flucht wird in der Chronik auf ganz ähnliche Weiſe beſchrieben. Mit V. 10 hier: „wir ſinnen o Herr über deine Huld inmitten deines Tempels," woraus hervorgeht, daß unſer Pſ. als Danklied im Tempel abgeſungen wurde, während der vorige auf dem Schlachtfelde, vgl. 2 Chron. 20, 27: „Ganz Juda und Jeruſalem kehrte zurück, Joſaphat an der Spitze, nach Jeruſalem mit Freuden, und ſie kamen nach Jeruſalem mit Harfen und Cythern und Trompeten zum Hauſe des Herrn." Eine ſpecielle Beziehung auf Joſaphats Zeit findet ſich noch in V. 8. Die Allmacht, mit der der Herr die Feinde vernichtet, wird dort derjenigen gleichgeſtellt, mit der er die Schiffe von Tarſis zerbricht. Die Grundlage dieſes Vergleiches liefert 1 Kön. 22, 49. 2 Chron. 20, 36. 37. Joſaphat hatte ſich mit Achasja zur Handelsſchifffahrt verbunden, aber die Schiffe ſcheiterten, נִשְׁבְּרוּ. Die innere Verwandtſchaft beider Thatſachen war um ſo größer, da man nach dem Zeugniſſe der Chronik auch in jener Vernichtung der Tarſisflotte ein Gericht Gottes erkannte.

In der Überſchrift: „ein Lobgeſang, ein feines Lied von den Kindern Korahs" (vgl. 2 Chron. 20, 19) hat das שִׁיר, wie immer, wo es in den Überſchriften der Pſ. abſolut ſteht, die Bed. Lobgeſang, vgl. 4, 2 S. 198.

V. 2. Groß iſt der Herr und ſehr herrlich, in der Stadt unſeres Gottes, auf ſeinem heiligen Berge. V. 3. Schön durch ſeine Höhe, die Freude der ganzen Erde iſt der Berg Zion im äußerſten Norden, die Stadt des großen Königes. V. 4. Gott iſt in ihren Paläſten

bekannt als Schutz. Zu V. 2 bemerkt Calvin: „ſicher iſt kein Winkel ſo verborgen, dahin nicht Gottes Weisheit, Gerechtigkeit und Güte, und ſeine übrigen Tugenden dringen. Aber weil er will, daß ſie beſonders ſeiner Kirche ſichtbar werden, ſo hält der S. nicht umſonſt uns dieſen Spiegel vor Augen, in dem Gott mehr leibhaftig ſein Bild darſtellt.“ Über das מְהֻלָּל, eig. geprieſen, dann herrlich, vgl. zu Pſ. 18, 4. Das: ſeinem heil. Berge, bildet Appoſ. zu dem: in der Stadt unſeres Gottes. Der heilige Berg war das Centrum der Stadt Gottes, und geiſtlich genommen lag dieſe ganz auf Zion. Im folg. Verſe iſt aus demſelben Grunde die Stadt Appoſ. zu dem Berge. — Den Schlüſſel zur Erklärung von V. 3 bildet die Bemerkung, daß der S. nicht die äußere, ſondern die innere Herrlichkeit Jeruſalems beſchreibt, es nicht mit fleiſchlichem Auge, ſondern mit dem Auge des Glaubens betrachtet, nicht als Geograph redet, ſondern als Theologe. Daß das ἅπ. λεγ. נוֹף Erhebung, Höhe bedeutet, wird jetzt allgemein anerkannt. (Gegen Luther's: der Berg Zion iſt wie ein ſchön Zweiglein, nach dem Chald., wo נוֹף ein Zweig, entſcheidet ſchon der Stat. constr.) Schön der Höhe, iſt ſ. v. a. ſchön in Bezug auf die Höhe, oder durch ſeine Höhe. In der leiblichen Höhe erblickt der S. das Abbild der geiſtlichen, und nur inſofern iſt ſie ihm von Bedeutung, vgl. Pſ. 68, 17, wo die leiblich hohen Weltberge den geiſtlich hohen Zion wegen ſeiner Höhe beneiden, Jeſ. 2, 2. Ez. 40, 2. Apoc. 21, 10. Matth. 5, 14. Die Freude der ganzen Erde wird Jeruſalem auch in Klagel. 2, 15 genannt, wahrſcheinlich mit Beziehung auf unſ. St. Jeruſalem iſt beſonders wenn es mit dem Auge des Geiſtes betrachtet wird, ſo lieblich, daß es billig Gegenſtand der Freude für die ganze Erde ſeyn ſollte, vgl. Ez. 16, 14. Nachdem die Wahrheit des Heiligthums in Zion in Chriſto erſchienen iſt, gilt von ihm und ſeiner Kirche, was hier von Zion geſagt wird. Das יַרְכְּתֵי צָפוֹן, eig. das Äußerſte des

Nordens, iſt als Appoſ. zu הר ציון zu faſſen. Die allein rechtmäßige Erkl. iſt die, welche von der Vergleichung von Jeſ. 14, 13. 14 ausgeht. Dort wird der Götterberg als im äußerſten Norden gelegen bezeichnet, der nach einer im Oriente weit verbreiteten Vorſtellung (vgl. die Ausl. z. d. St.) von der Erde aus ſich zum Himmel erheben, den Gegenſatz von Himmel und Erde vermitteln ſoll, vgl. bei Jeſaias das: „zum Himmel will ich emporſteigen, über die Sterne Gottes erheben meinen Thron," und das: „ich will mich erheben über die Wolkenhöhen, mich gleichſtellen dem Höchſten," welches durchaus nicht erlaubt, den Götterberg als blos der Erde angehörig zu betrachten, vielmehr auf der Vorausſetzung beruht, daß er ſich von der Erde bis in den höchſten Himmel erhebt. Was die Heiden von einem ſolchen Berge träumen, das iſt der Berg Zion in Wahrheit. Seine Wurzel iſt auf der Erde, ſein Haupt im Himmel. Er, auf dem Gott inmitten ſeiner Gemeinde wohnt, iſt die wahre Communication zwiſchen Himmel und Erde. Daß hier an eine geographiſche Vorſtellung nicht gedacht werden kann, erhellt ſchon aus Ez. 38, 6. 15. 39, 2, wo der äußerſte Norden den Gegenſatz bildet gegen die Berge Iſraels. Nur bildlich wird Zion hier der äußerſte Norden genannt, gradeſo wie in Ez. 5, 5: „dieß iſt Jeruſalem, in die Mitte der Erde habe ich ſie geſetzt, und rings um ſie die Länder," nach dem Zuſammenhange nur an den geiſtlichen Mittelpunkt der Erde gedacht werden kann. Daß die heidniſche Vorſtellung von dem Götterberge im äußerſten Norden unter Joſaphat noch nicht in Iſrael habe bekannt ſeyn können, wird ohne allen Grund behauptet. Die Erkl. von Luther: an der Seite gegen Mitternacht liegt die Stadt des großen Königes, wird nebſt einer Reihe ihr ähnlicher allein ſchon durch die Bemerkung beſeitigt, daß das ירכתים immer das Innerſte und Äußerſte einer Sache bezeichnet, ſpeciell ירכתי צפון überall: das Äußerſte des Nordens. Gegen die Erkl. von Geſe-

nius und De Wette: (die Feſtſte) der ganzen Erde, ſpricht, daß eine ſolche Wiederaufnahme des Stat. constr. ohne Beiſpiel iſt, und auch nicht in Hi. 26, 10 vorkommt, welche St. Ewald dafür anführt. Auch wäre die ſpecielle Nennung des äußerſten Nordens nach der ganzen Erde unpaſſend. — Das in Appoſition hinzugefügte: die Stadt des großen Königes, weiſt darauf hin, auf welchem Grunde alle die herrlichen Prädicate beruhen, die dem Berge Zion im Vorhergehenden zugetheilt worden. Der große König wird Gott genannt im Gegenſatze gegen die Könige in V. 5. — In V. 4 iſt das נודע in ſeiner gewöhnlichen Bed. bekannt zu nehmen, vgl. Pſ. 76, 2. Gott iſt in den Paläſten Jeruſalems bekannt als Burg, weil er ſich an ihnen als Burg bewährt hat, vgl. V. 14.

V. 5. Denn ſiehe die Könige verſammelten ſich, ſchwanden allzumal. V. 6. Sie ſahen ſo ſtaunten ſie, erſchraken entflohen. V. 7. Zittern ergriff ſie dort, Angſt wie eine Gebärerin. V. 8. Durch den Oſtwind zerbrichſt du die Schiffe von Tarſis. V. 9. Wie wir hörten, ſo ſahen wir in der Stadt des Herrn, der Heerſchaaren, in der Stadt unſeres Gottes: Gott feſtigt ſie ewiglich. Selah. Den Commentar zu dem נוֹעֲדוּ, eig. beſtellt werden, dann zuſammenkommen, beſonders auf Grund einer Verabredung, bildet Pſ. 83, 4—6. Das עָבַר wollen Mehrere durch anrücken erklären, für die Bed. ſchwinden ſpricht aber die nachdrückliche Kürze. — Über das כֵּן ohne vorherg. כַּאֲשֶׁר in V. 6 vgl. Ew. §. 347a. Object des Sehens iſt ohne Zweifel die heilige Stadt. Denn deren Würde und Hoheit ſoll ja gezeigt werden. Das veni, vidi, vici, des Cäſar zu vergleichen, unterläßt faſt kein Ausleger. Über חָפַז, eilen vor Furcht, in Niph. beeilt werden, ſich beeilen, eilig und ängſtlich fliehen, vgl. zu Pſ. 31, 23. — In V. 8 wird in der Lebhaftigkeit des Affectes die Anrede an Gott gerichtet, wie nachher in

V. 10—12 durchgängig. Das Zerbrechen der Tarsisschiffe kommt hier nur als individualisirende Bezeichnung der Allmachtsäußerungen Gottes in Betracht, s. v. a. deiner Allmacht, dieß zeigt uns die vorliegende Thatsache, kann nichts, auch das Stolzeste und Herrlichste — als individualisirendes Beispiel dess. die Tarsisschiffe auch bei Jes. in C. 2, 16 — widerstehen. Gegen Köster, welcher in schlecht historisirender Auffassung den V. auf die Zertrümmerung einer Flotte beziehen will, welche die Operationen des feindlichen Landheeres unterstützt habe, entscheidet schon das Fut., während von den historischen Ereignissen im Vorherg. und Folg. immer im Prät. geredet wird, ebenso gegen Hitzig, nach welchem die Tarsisflotte gradezu Bezeichnung der feindlichen Kriegsmacht seyn soll. Daß durch die Tarsisschiffe große Lastschiffe überhaupt bezeichnet werden, wird ohne Grund behauptet. — In V. 9 wird dem Hören, der Kenntniß von Gottes Gnade und Macht aus der Tradition der Vorzeit, das Sehen, die eigne Erfahrung entgegengesetzt. Vgl. Hi. 42, 5: „durch das Gerücht des Ohres vernahm ich von dir und jetzt sieht dich mein Auge," und die Klage über den Gegensatz des Hörens und des Sehens in Ps. 44. In der Kirche Gottes ist zu allen Zeiten mit dem Hören, das in jedem Jahrhundert reicheren Stoff erhält, das Sehen verbunden. Gott weist sie nie allein auf dasjenige hin, was er in früheren Zeiten gethan hat. Er nimmt den Glauben an das Vergangene immer nur auf Grund desjenigen in Anspruch was er in der Gegenwart thut. Daß man nicht erkl. darf: an, sondern nur: in der Stadt, zeigt V. 2 und V. 4. Das letzte Glied — nicht: er wird sie festigen, sondern er festigt sie — weist hin auf dasjenige, was zugleich durch die Vergangenheit und die Gegenwart bezeugt wird. Das: bis in Ewigkeit, ist nur scheinbar durch die Erfahrung widerlegt worden. Das untergegangene Jerusalem ist nicht dasjenige, welches der S. meint. Es ist nur seine abgestreifte Leib-

lichkeit. Matth. 5, 18 gibt den Canon, nach dem alle ſolche Ausſprüche zu beurtheilen ſind.

V. 10. Wir gedenken, Gott, deiner Gnade, inmitten deines Tempels. V. 11. Wie dein Name, Gott, ſo iſt dein Ruhm bis zu der Erde Enden, von Gerechtigkeit iſt voll deine Rechte. V. 12. Es freuet ſich der Berg Zion, es jubeln die Töchter Judahs wegen deiner Gerichte. Aus V. 10 erhellt, daß unſer Pſ. als Danklied im Tempel abgeſungen wurde. In V. 11 wird gewöhnlich erkl.: wo nur immer auf der ganzen Erde dein Name bekannt iſt, da iſt auch dein Lob bekannt, du biſt nicht etwa den Götzen gleich, die bloße Namen ohne Thaten ſind; allein da im Sprachgebrauche der Schrift der Name Gottes nie den *leeren* Namen bezeichnet, vielmehr immer nur den Namen als Produkt der Thaten, vgl. zu Pſ. 23, 3, ſo wird man unter dem Lobe Gottes das Lob verſtehen müſſen, das er ſich jetzt erworben, ſ. v. a.: wie du dir früher durch deine Thaten weit und breit einen herrlichen Namen erworben haſt, ſo haſt du auch jetzt wieder die ganze Erde mit deinem Lobe angefüllt. Genau entſprechend iſt das: „wie wir hörten, alſo ſahen wir," in V. 9. Vgl. 2 Chron. 20, 29: „Und es war der Schrecken Gottes über alle Reiche der Länder, da ſie hörten, daß der Herr geſtritten mit den Feinden Iſraels." Die Gerechtigkeit, von der, wie die Erfahrung ſo eben gezeigt hat, die Rechte Gottes voll iſt, iſt die thatſächliche Rechtfertigung, die er den Seinen ertheilt, vgl. Pſ. 35, 28. Die Töchter Judahs in V. 12 ſind nach dem Zuſammenhange die übrigen Städte Judahs, ein Sprachgebrauch, der ſo gewöhnlich geworden, daß er ſelbſt in der tiefſten Proſa vorkommt. Vgl. Joſ. 15, 45.

V. 13. Umgebet Zion und umkreiſet ſie, zählet ihre Thürme. V. 14. Achtet auf ihre Bruſtwehr, betrachtet ihre Paläſte, auf daß ihr's verkündet dem

künftigen Geschlechte. V. 15. Denn dieser Gott ist unser Gott immer und ewig, er führt uns beim Sterben. Ueber den Zweck der Aufforderung in V. 13 und 14 vgl. die Einl. Solche Festigkeit und Herrlichkeit nach solchen Mitteln, die zu ihrer Zerstörung aufgeboten worden! Wie muß diese Umschau zur Verherrlichung des Gottes Israel, zur Stärkung des Glaubens gereichen! Das סבב und das חקיף kommen, wie in V. 13, auch Jos. 6, 3. 11 verbunden vor. Das חיל, die äußerste Umgebung der Stadt, bildet den Gegensatz gegen die Paläste im Inneren. In dem ה, was ohne Zweifel das Suff. ist, fehlt das Mappik. Das ἅπ. λεγ. ספר im Chald. theilen, theilet, nach dem Zusammenhang: in der Betrachtung, Aufmerksamkeit. Gegen den Parall. Mehrere: durchstreifet. In V. 15 wird die Aufforderung in V. 13 und 14 auf ihren Grund zurückgeführt. Die Thaten eines solchen Gottes wie der Gott Israels, muß man aufmerksam betrachten und sorgfältig der Nachwelt überliefern, die an ihnen Unterpfänder gleicher Errettungen hat. Dieser Gott, der jetzt so großes an uns gethan. Das על ist nicht in der ungesicherten Bed. über etwas hin, sondern in der Bed. bei zu nehmen, vgl. Gesen. thes. p. 1027: bei Sterben, s. v. a.: wenn's zum Sterben geht. Parallel sind Ps. 68, 21: „Gott ist uns ein Gott der Rettungen, und der Herr befreiet uns vom Tode," Hab. 1, 12: „mein Gott und mein Heiliger, nicht laß uns sterben," Ps. 49, 16. 85, 7. Von der seligen Unsterblichkeit ist hier nicht die Rede, sondern nur von der Errettung aus Todesgefahren, Umständen, die dem Volke Gottes den Untergang drohen. Zu Textesänderungen ist auch nicht der geringste Grund vorhanden. Luther's Ueberss.: er führt uns wie die Jugend, beruht auf der schon von dem Chald. ausgedr. Lesart עַלְמוּת, mit willkührlich ergänztem כ.

Psalm 49.

Der Ps. begegnet der Anfechtung welche dem Gerechten aus dem Glücke der Bösen erwächst, deren Verfolgungen er ausgesetzt ist, und zwar mit dem Troste, der im A. T. durchgängig für sie dargeboten wird, vgl. die Einl. zu dem, wie Ps. 73, nahe verwandten Ps. 37, der Ausgang scheide den Gerechten und den Bösen, die Herrlichkeit und Obermacht des letzteren sey nur eine vorübergehende, er nehme ein Ende mit Schrecken, während der Gerechte von Gott errettet werde.

Der Ps. besteht aus einer Einleitung in V. 2—5, der Hauptmasse in V. 6—16, und einem Schlusse in V. 17—21. In der Hauptmasse wird zuerst die Thesis aufgestellt, V. 6. 7, dann folgt die Begründung in V. 8—16, die in drei Strophen zerfallen, jede von drei Versen. Das Ganze hat zwanzig V.

Auf die Überschrift: dem Saugmeister von den Söhnen Korahs ein feines Lied, folgt der Eingang: alle Welt möge hören, denn d. S. redet Weisheit. V. 2. Höret dieß alle Völker, vernehmet es all' ihr Bewohner der Welt. V. 3. Beide gemeiner Mann und Herren, beide reich und arm mit einander. V. 4. Mein Mund wird Weisheit reden, und das Sinnen meines Herzens ist Einsicht. V. 5. Neigen will ich dem Gleichniß mein Ohr, öffnen zur Cither mein Räthsel. Die Aufforderung zur Aufmerksamkeit an alle Menschen ohne Unterschied des Landes, des Standes und des Vermögens soll, wie das Folg. zeigt, auf die hohe Wichtigkeit der Belehrungen aufmerksam machen, welche der S. mitzutheilen hat. Wurde das hier behandelte Problem falsch gelöst, so mußte alle Gottesfurcht zusammenstürzen. Auf Grund von Deut. 32, 1 ist es sehr gewöhnlich geworden, bei wichtigen Verkündigungen die ganze Welt zur

Aufmerkſamkeit aufzufordern, vgl. gleich Pſ. 50, 1. Mich. 1, 1. 1 Kön. 22, 28. Über das חלד, eig. Dauer, dann Welt, vgl. zu Pſ. 17, 14. Über das בני איש, eig. Mannesſöhne, zu Pſ. 4, 3. Das בני אדם, Menſchenkinder, wird durch den Gegenſatz auf den großen Haufen beſchränkt. Gegen De Wette, welcher den Unterſchied beider Bezeichnungen leugnet, vgl. Geſen. in dem thes. s. v. אדם. Hier ſpricht für denſ. außer dem גם—גם, ſowohl, als auch, das folg.: reich und arm. Den Reichen und Angeſehenen dient, was der S. vorzutragen hat, zur Warnung, vgl. V. 6. 7. 17, den Armen zum Troſte. V. 4 und 5 geben die Begründung der in V. 2 und 3 enthaltenen Aufforderung. — Der S. darf ohne Scheu Weisheit verſprechen, denn er gibt nur, was er empfangen. Der Plur. in חכמות und תבונות iſt ein ſolcher, der die Intenſion des Begriffes anzeigt. Ähnlich kommt das חכמות in den Proverbien als Bezeichnung der Weisheit κατ' ἐξ., der sapientia hypostatica vor, in der alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen liegen. Eines Plurals im gewöhnlichen Sinne iſt namentlich das חכמה nicht fähig. Vgl. Beitr. Th. 2. S. 258. In dem: neigen will ich dem Gleichniß mein Ohr, wird leiſe darauf hingedeutet, daß die Weisheit, die der S. mittheilen will, keine ſelbſterzeugte, ſondern eine ihm zugekommene iſt, vgl. Jeſ. 5, 1, wo das Lied, das der Prophet ſeinem Geliebten ſingt, zugleich ein Lied ſeines Geliebten iſt, 2 Sam. 23, 2. Calvin: „Sicher ziemt es ſich, daß alle Propheten Gottes alſo geſinnt ſeyen, daß ſie gerne Gott zum Lehrer haben mit dem übrigen Volke, und ſeine Stimme, die er durch ihren Mund an Andere bringt, zuerſt von Allen auffangen. Uebrigens war es die Abſicht des Propheten, Anſehen und Ehrfurcht ſeiner Lehre zu erwerben, weil er nicht nichtswürdig ſchwatze von ſeinen Fündlein, ſondern nur vorbringe, was er in der Schule Gottes gelernt.“ Über משל, Gleichniß, vgl. über Bileam S. 78. חידה, Räth-

ſel, eine Rede von ſchwer zu ergründendem, tiefem Sinne. Beides wie hier verbunden in Pſ. 78, 2. Öffnen, wie Am. 8, 5, f. öffnend, die Schatzkammer des Herzens oder des Mundes, hervorbringen.

Es folgt nun die Theſis V. 6. Warum ſollt' ich mich fürchten in den Tagen des Unglückes, wenn mich die Miſſethat meiner Untertreter umgibt. V. 7. Die da vertrauen auf ihr Vermögen, und der Fülle ihres Reichthums ſich rühmen. Calvin: „der Prophet geht jetzt an die Abhandlung der Lehre ſelbſt, nämlich daß die Söhne Gottes nicht über das Maaß beunruhigt werden ſollen durch das Unglück, wenn auch die Gottloſen frech ſie drängen, und ſie nach ihrem Wunſche von allen Seiten eingeſchloſſen halten, weil nämlich der Herr, wenn er auch ſich verſtellt und ruht, doch nicht ſchläft im Himmel, ſondern nur ſeine Gerichte auf die gelegene Zeit aufſchiebt.“ Vor dem zweiten Gl. von V. 6 iſt nicht etwa das בימי zu ergänzen, ſondern es enthält die nähere Bezeichnung der Tage des Unglückes, die Miſſethat meiner Verfolger umgibt mich, abgeriſſen für: in denen mich umgibt.

V. 8—10. Der Gerechte hat keinen Grund, ſich über die Macht und den Reichthum des Böſen zu betrüben, der Böſe ſich ihrer zu rühmen. Dieß würde nur dann der Fall ſein, wenn der Böſe durch ſeinen Reichthum ſich ein ewiges Leben, einen ewigen Beſitz ſeiner Güter ſichern könnte. Da er aber mit ſeinem Reichthum weder einen Andern noch ſich ſelbſt vom Tode loskaufen kann, deſſen Gebieter ihm ganz unzugänglich iſt, er alſo in beſtändiger Furcht des Unterganges ſchweben muß, dem er unaufhaltſam entgegengeht, ſo iſt es an ihm, und nicht an dem Gerechten, ſich zu fürchten. V. 8. Seinen Bruder kann Niemand erlöſen, noch Gott geben ſeine Sühne. V. 9. Und theuer iſt das Löſegeld ihrer Seelen, und er muß es laſſen anſtehen ewiglich. V. 10.

Daß er immerfort lebe und nicht ſchaue die Grube. In V. 8. iſt das אִישׁ, Jemand, nämlich unter den gottloſen Reichen, Subject, das אָח iſt Accuſ., das Object vorangeſtellt, um den Gegenſatz gegen den Reichen ſelbſt hervorzuheben. Das Suff. in כֹּפְרוֹ bezieht ſich auf den reichen Gottloſen. Er kann mit allem ſeinem Reichthum nicht einmal einen Anderen, geſchweige denn ſich ſelbſt erlöſen. Viele Ausl. erkl.: ein Bruder kann Niemanden erlöſen, kein Anderer den gottloſen Reichen. Allein da das Nichtige des Reichthums des Böſen gezeigt werden ſoll, ſo gehört der Bruder nicht als der Erlöſende dahin, ſondern als der zu Erlöſende. Der Bruder iſt zugleich als ein ſolcher in der Gottloſigkeit zu denken, der in Folge derſelben den Untergang zu fürchten hat, vgl. Gen. 49, 5. Der vorgeſetzte Infin. פָּדֹה hebt den Begriff der Erlöſung ſtark hervor, bezeichnet das Erlöſen als dasjenige, worauf doch zuletzt Alles ankommt. Womit man nicht erlöſen kann, Andere und ſich ſelbſt vom Tode befreien, das iſt nicht werth, daß man ſich ſein rühme und ſich davor fürchte. Es iſt hier nicht die Rede von dem Tode überhaupt, ſondern von dem frühzeitigen, gewaltſamen Tode, von dem Gott die Seinen befreit, vgl. V. 16. Das: nicht kann Gott geben ſeine Sühne, ſteht in Beziehung auf Ex. 21, 30, wonach man mit Menſchen wohl unter Umſtänden über eine Loskauffumme unterhandeln kann. Dort werden ebenſo wie hier כֹּפֶר und פְּדְיוֹן verbunden. Das Pluralſuff. in V. 9. ihrer Seele, bezieht ſich auf den Bruder des gottloſen Reichen und dieſen ſelbſt. Auch dieß Pluralſuff. zeigt, daß der Reiche der Erlöſende, und daß das Suff. in כֹּפְרוֹ nicht auf den Bruder, ſondern auf ihn bezogen werden muß. In V. 10 läßt der S. den Bruder fallen und hält ſich nur an denjenigen, auf den es bisher beſonders ankommt, den Reichen ſelbſt. Willkührlich iſt die Behauptung, daß dieſer V. mit V. 8. zuſammenhänge, und nicht mit V. 9. Das: er höret auf ewiglich, zum Schluſſe

von V. 9, ist der Sache nach s. v. a.: er bringt es nie dahin, er kommt nie damit zu Stande, und darum schließt sich sehr passend das: daß er lebe. Vgl. über das Vav der Folge vor dem abgek. Fut., entsprechend dem Lat. ut mit dem Conj. Ew. §. 334a.

V. 11—13. Der Gottlose lebt im Angesichte der Allherrschaft des Todes, die ihm zeigt, daß Gott ihn in jedem Augenblicke abfordern kann, so fort, als ob er nie von dieser Erde wandern müßte. Der Traum der Unsterblichkeit beherrscht sein ganzes Dasein. Aber der Herr weckt ihn auf eine sehr unsanfte Weise aus seinen Träumen auf. Wie das unvernünftige Vieh, das seinen Tod nicht vorher ahndet, muß er plötzlich davon. V. 11. Wenn er sieht, daß Weise sterben, allesammt Thoren und Narren umkommen und müssen Anderen lassen ihr Vermögen: V. 12. so ist das ihr Herz, daß ihre Häuser währen immerdar, ihre Wohnungen bleiben für und für, und man ihre Namen preiset über Länder. V. 13. Aber der Mensch bleibet nicht in Ehren, ist gleich dem Vieh, werden ausgerottet. Wenn Weise sogar sterben, welche Herrschaft muß dann der Tod über das menschliche Geschlecht haben, wie sorgsam muß man darauf achten, daß man nicht seiner Herrschaft anheimfalle, wie thöricht ist es, dann zu meinen, daß man frühzeitigem Tode entgehen werde, falls man ihn verdient hat. Wenn der Weise und Gute alt und lebenssatt stirbt, so ist das für den Thoren und Bösen eine fortische Ankündigung, daß er in der Hälfte seiner Tage fortgerafft werden wird. Will er aber auch diese indirecte Ankündigung überhören, so sollte doch die directe in sein Ohr dringen, welche durch den frühzeitigen und gewaltsamen Untergang seiner Genossen in der Thorheit (von diesen das קֶרֶב, während von den Weisen das רוּחַ) an ihn ergeht. Das: ihr Inneres ist ihre Häuser auf ewig, in V. 12 s. v. a. so ist ihr ganzes Herz voll von dem Gedanken, Wunsche und Streben,

daß ihre Häuser ewig dauern, u. s. w., vgl. das קרב in Ps 5, 10. Die LXX, denen die Vulg. folgt, haben in ihrer Nachlässigkeit das קרבם mit קברם verwechselt. Das קרא בשם, rufen, indem man in dem Namen jemandes ruht, theils mit Affect anrufen, theils mit Affect, mit Ehrfurcht und Bewunderung ausrufen, hier das letztere, vgl. Jes. 44, 5. In V. 13 der Gegensatz gegen diesen ihren thörichten, erfahrungswidrigen Wahn. Das: ein Mensch, s. v. a. der Gottlose, weil er bei aller seiner Herrlichkeit doch immer nur ein Mensch, und als solcher dem Tode, den rächenden Schlägen Gottes unterworfen ist. Das לין nehmen Mehrere in der allgemeinen Bed. bleiben, besser aber behält man die specielle Bed. übernachten bei, als Bezeichnung ihres schnellen und plötzlichen Unterganges, vgl. das: und es herrschen über sie die Gerechten am Morgen, in V. 15, und Ps. 46, 6, wo ähnlich die schleunige Errettung der Gerechten bezeichnet wird. Sie werden gleich dem Vieh, das ohne alle Ahndung vom Tode überfallen wird, „das in Lust und Freuden spielet, und den nahen Tod nicht fühlet.“ Bei dem נרמו nimmt man, nachdrücklicher als das Vieh, die Gottlosen als Subject an.

V. 14. Dieß ist ihr Weg, Thoren sind sie, und doch hat man hinter ihnen an ihrem Munde Gefallen. Selah. V. 15. Wie Schaafe werden sie in die Hölle gelegt, der Tod weidet sie, und es herrschen über sie die Rechtschaffenen am Morgen, und ihre Gestalt muß vergehen, die Hölle ist Unwohnung ihm. V. 16. Aber Gott wird meine Seele erlösen aus der Hölle Gewalt, denn er nimmt mich. Selah. Da in dem unmittelbar Vorhergehenden von dem Ergehen der Gottlosen die Rede gewesen, so ist das: dieß ist ihr Weg, s. v. a. dieß ist ihr Schicksal. Weil es ihnen also ergeht, so ist ihnen, die ganz von dem Gedanken ihrer Unsterblichkeit voll waren, Thorheit, das כסל in

dieſer Bed. Koh. 7, 25, vgl. Pſ. 85, 9; gegen die Bed. Hoffnung ſpricht das כסיל in V. 11, die Züchtigung ihrer Thorheit in V. 12, und das Paſſende des Gegenſatzes: ſie ſind Thoren, und doch. Der S. ſpricht dann ſeine Verwunderung aus, daß, obgleich das Schickſal der Böſen ſo deutlich ihre Thorheit erweiſe, ſich doch immer wieder ſolche finden, die ſich ihre Grundſätze aneignen, und dadurch gleichem Verderben in die Arme rennen. Das רצה mit ב immer Wohlgefallen an etwas haben. Man hat Gefallen, ſ. v. a. es finden ſich immer ſolche, welche u. ſ. w. Der Mund ſ. v. a. die Rede, die Grundſätze. Das Selah warnt, daß man nicht auch zu der Zahl der Thoren gehöre, die ſich nicht durch ihr Schickſal von ihren Grundſätzen abſchrecken laſſen. — Das שתו in V. 15 von שות = שית, vgl. Pſ. 73, 9, ſie legen ſ. man legt ſie, ſie werden gelegt. Wie die Schaafe, Calvin: „Dem ſtolzen Menſchen reicht kaum die ganze Welt hin. Von jenem Hochmuthe weg, mit dem ſie ſich weit und breit ausdehnen, häuft ſie der S. zuſammen und übergibt ſie dem Tode zum Weiden.“ Das רעה nehmen Mehrere fälſchlich in der Bed. abweiden, Luther: der Tod naget ſie. Statt: es herrſchen über ſie die Rechtſchaffenen, die neueren Ausl. meiſt: es treten auf ihnen einher. Allein die Bed. treten iſt bei dem רדה auch in der einzigen St., die man dafür anführt, Jo. 4, 13, durchaus unſicher, und das רדה mit ב iſt ſtehend in der Bed. herrſchen über, vgl. namentlich Jeſ. 14, 2. Dieſe Bed. iſt auch hier ganz paſſend. Saul z. B. wurde, nachdem er geſtorben, von David beherrſcht in ſeiner Familie und ſeinem Anhange, in Aufhebung der von ihm getroffenen Einrichtungen u. ſ. w. Das am Morgen, weil der Untergang der Gottloſen in der Nacht erfolgt, wodurch das Unvermuthete und Plötzliche deſſ. ausgedrückt wird, vgl. das: „bei Nacht ſtiehlt ihn Sturm,“ bei Hi. 27, 20, oder auch gleich am nächſten Morgen, ſ. in kurzer Friſt, vgl. V. 13, Pſ. 46, 6.

Das צירם לבלות eig. ihre Figur iſt zum Vernichten, ihre Schöne wird verzehrt. Das letzte Gl. wörtlich: der Scheol iſt ihm von einer Wohnung weg, ſ. v. a. eine Wohnung, die keine Wohnung iſt. Das מן ähnlich wie in 1 Sam. 15, 23. Jer. 48, 2. Jeſ. 52, 14. — In V. 16 wird das Loos des in der Gegenwart bedrängten Gerechten dem des in ihr triumphirenden Böſen entgegengeſtellt. Das אך nur, bezeichnet die Sicherheit des Erfolges, nur dieß und nichts Anderes wird eintreten, es iſt ſ. v. a. ja. Nach dem Zuſammenhange und Gegenſatze kann die Erlöſung der Seele des Gerechten aus der Hölle zunächſt nur die Errettung aus dringender Lebensgefahr bezeichnen. Was aber dieſe, das verbürgt zugleich die Erlöſung aus dem wirklich eingetretenen Tode. Da das לקח weder annehmen, noch zu ſich nehmen bedeutet, ſo hat man im zweiten Gl. aus dem erſten das: aus der Hand des Scheol, hinzuzudenken. Während die Böſen in den Scheol hineingelegt werden, wird der Gerechte ihm entnommen.

Es folgt nun der Schluß in V. 17—21. V. 17. Fürchte dich nicht wenn einer reich wird, wenn groß die Ehre ſeines Hauſes. V. 18. Denn nicht wird er in ſeinem Sterben mitnehmen das alles, nicht wird ihm nachfahren ſeine Ehre. V. 19. Denn er ſegnete ſeine Seele in ſeinem Leben, und man preiſet dich weil du dir gütlich thuſt. V. 20. Kommen wird er zum Geſchlechte ſeiner Väter, nimmermehr ſehen ſie das Licht. V. 21. Ein Menſch in Ehren ohne Verſtand wird gleich dem Vieh, werden ausgerottet. Das: fürchte dich nicht, nimmt nach gegebener Beweisführung das: warum ſollte ich mich fürchten, in V. 6 wieder auf. Das כבוד bezeichnet den Reichthum nicht an ſich, ſondern nur in ſofern als er ſeinen Beſitzer mit Ehre und Glanz umgibt. Der Tod, der nach V. 18 den Gottloſen aller ſeiner herrlichen Vorzüge beraubt, iſt nach

dem Vorherg. als ein bald eintretender zu denken. In V. 19 wird der Grund angegeben, warum Gott dem Böſen ſeine Herrlichkeit nicht nachfolgen läßt, warum es mit ihr ein ſo plötzliches und völliges Ende nimmt. Sein ganzes Leben war auf Genuß berechnet, er hat ſchon genug genoſſen, ſich ſchon genug gütlich gethan, und kann ſich nicht beſchweren, wenn es nun an's Entbehren geht. Zu vergl. iſt die auf der unſrigen ruhende und ihr als Commentar dienende St. Luc. 16, 25: „Abraham aber ſprach: gedenke Sohn, daß du dein Gutes empfangen haſt in deinem Leben, und Lazarus hat Böſes empfangen, nun aber wird er getröſtet und du wirſt gepeinigt.“ Zu dem: denn er ſegnet ſeine Seele in ſeinem Leben, iſt zu vgl. die Anrede des Reichen an ſeine Seele Luc. 12, 19. Im zweiten Gl. wird der gottloſe Reiche angeredet, und dadurch die Ironie noch ſchneidender gemacht: du thuſt dir ja ſo gütlich, daß man dich allgemein als einen Virtuoſen darin preiſt, als einen Helden im Weintrinken u. ſ. w. Vgl. Jeſ. 5, 22. Zu Anfang von V. 19 wird die Anrede noch fortgeſetzt: du wirſt kommen, dann aber hört ſie ebenſo plötzlich wieder auf, als ſie eingetreten war, ſeiner Väter, worin Mehrere ſich nicht finden konnten, und daher das תבא als 3 fem. nahmen und auf die Seele des Reichen bezogen. Unter dem Geſchlechte der Väter ſind hier nicht ſowohl die leiblichen Vorfahren des Gottloſen, als ſeine Vorgänger in Bezug auf die Bosheit zu verſtehen (obgleich beides oft zuſammenfällt), mit Beziehung auf die gewöhnliche Redensart: zu ſeinen Vätern verſammelt werden. — In V. 21 wird mit einer leiſen Umbiegung, wie ſie in ſolchen Fällen durchaus gewöhnlich iſt, vgl. zu 42, 6, ſo daß man gar nicht mit Ewald daran denken darf, die eine St. aus der andern zu emendiren, V. 13 wiederholt, um mit dem Kern und Kraftſpruche: der Gottloſe ſtirbt wie das unvernünftige Vieh, das Ganze zu beſchließen. Luther treffend: kurz, wenn ein Menſch, u. ſ. w. Das

Object bei dem יִבֵּן, was nie *abſolut* ſteht, iſt aus dem Zuſammenhange zu ergänzen: die Nichtigkeit des Reichthums, der ohne Gott gewonnen und beſeſſen wird.

Pſalm 50.

D. Pſ. enthält eine Beſtrafung der *Heuchler*, welche damit, daß ſie die äußeren Gebräuche verrichteten und das Geſetz im Munde führten, Gott abfinden wollten. Wie früher zur *Gebung* des Geſetzes auf Sinai, ſo erſcheint Gott jetzt zur *Deutung* deſſ. und zum Gerichte über ſeine Übertreter auf Zion, V. 1—6. Er deckt zuerſt, nach einem Eingange in V. 7, in V. 8—15 die herrſchenden Irrthümer in Bezug auf die *erſte* Tafel des Geſetzes auf, und zeigt, worin der *wahre* Gottesdienſt beſtehe. Nicht um die äußeren *Opfer* als ſolche iſt es ihm zu thun. Denn wäre ihm damit gedient, ſo ſtänden ſie ihm, dem Herrn alles Lebendigen, in unendlicher Fülle zu Gebote, ſo daß er den Menſchen nicht erſt darum angehen dürfte, V. 8—12, und wie könnte ihm wohl damit gedient ſeyn, da er *Geiſt* iſt, V. 13. Eben weil er dieß iſt, können nur *geiſtige* Opfer ihm gefallen, ein Herz voll Dankes und voll Liebe. Wer *dieſe* ihm darbringt, darf ſich ſeiner Hülfe in allen Nöthen getröſten, V. 14—15. Von der *erſten* Tafel des Geſetzes wendet ſich die Rede in V. 16—21 zu der *zweiten*. Sie beſtraft diejenigen, welche das Geſetz Gottes beſtändig im Munde führen, und dabei es im Verhalten gegen den Nächſten frevelhaft *verletzen*. In einem nachdrücklichen *Schluſſe*, V. 22 und 23, wird der Inhalt der Rede Gottes kurz reſümirt.

Als *Verfaſſer* wird in der Überſchrift Aſſaph genannt. Die zunächſt liegende Annahme, daß dieſer Aſſaph identiſch ſey mit dem, der in 1 Chron. 15, 17. 19 als einer der erſten Sang-

meiſter Davids, in 2 Chron. 29, 30, vgl. 1 Chron. 25, 1, neben David als Pſalmendichter genannt wird, hat im Inhalte durchaus nichts gegen ſich. Der Grundgedanke, daß das Opfer des Herzens das allein Gott wohlgefällige, wird auch in dem folgenden, von David verfaßten Pſ. ausgeſprochen, der eben wegen dieſer Übereinſtimmung mit ihm zuſammengeordnet iſt. Grade die Davidiſche Zeit bot beſondere Veranlaſſung dar, dieſen Gedanken recht nachdrücklich geltend zu machen, vgl. die Einl. zu Pſ. 15 und zu Pſ. 24. Merkwürdig iſt, daß die Stimme gegen die falſche Schätzung der äußeren Gottesdienſtlichkeit ſich grade aus dem Stande erhebt, welcher auf die Pflege derſelben angewieſen war. Aſſaph war nach 1 Chron. 6, 24 aus dem Stamme Levi.

Wir haben in Bezug auf den dogmatiſchen Inhalt des Pſ. noch einige Bemerkungen zu machen. So wenig der ſündige Menſch es ſich verhehlen kann, daß Gott Anforderungen an ihn zu machen hat, ſo viel ihm daran liegt, Gott zum Freunde zu haben, ſo ſchwer geht er doch daran, ihm das Einzige, was ihm wahrhaft wohlgefällig iſt, darzubringen. Er macht daher, um die Stimme des Gewiſſens zu beſchwichtigen, allerhand Verſuche, ſich auf eine leichtere Weiſe durch etwas Äußeres mit ihm abzufinden. Unter dem A. B. nun ſchloß ſich dieſer Irrthum ganz beſonders an die Opfer und die übrigen heiligen Gebräuche an. Der Gegenſatz des Ceremonial- und des Moralgeſetzes iſt nicht der des Inneren und des Äußeren; er iſt vielmehr der des nackt und des verhüllt Innerlichen. Jedes Ceremonialgeſetz iſt moraliſch; das äußere Thun wird immer nur geboten um des inneren willen, was es abbildet, darſtellt. Nirgends iſt Leib ohne Geiſt. Aber der fleiſchliche Sinn mochte den Geiſt nicht, und hielt ſich allein an den Leib, der in dieſer Iſolirung zum Leichnam wurde. Wäre nun mit dem Geſetze Moſe's die Offenbarung unter dem A. B. abgeſchloſſen, ſo könnte man ſich wohl be-

klagen, daß in ihm dieſer Verirrung nicht kräftiger vorgebeugt worden. Es finden ſich in ihm in dieſer Beziehung nur einzelne zerſtreute Andeutungen, vgl. z. B. Gen. 4, 3—5, wo bei äußerer Gleichheit der Opfer Kains und Abels der Erfolg bei Gott verſchieden iſt, und dieſe Differenz auf die Verſchiedenheit der Perſönlichkeiten zurückgeführt wird, was ſo gut iſt als eine ausdrückliche Erklärung, daß das Opfer nur als Abbild innerer Zuſtände Bedeutung hat, Lev. 26, 31. Allein Moſes ſelbſt weiſt auf die Fortſetzung der Offenbarung hin, indem er die Sendung der Propheten als göttlich berufener Ausleger des Geſetzes ankündigt. Dieſe nun entledigten ſich ihres Auftrages auch in dieſer Beziehung auf ſo kräftige Weiſe, daß nur die abſolute Böswilligkeit fortan bei dem Irrthum beharren konnte, vgl. z. B. Jeſ. C. 1 und 66, Jerem. 7, 22. Mich. 6, 7. Ihnen ſchloſſen ſich auch die Pſalmiſten an, namentlich der Verf. unſeres Pſ., der, im Begriff den verkannten Sinn des Geſetzes wieder zu enthüllen, Gott in derſelben Majeſtät auf Zion erſcheinen läßt, in der er früher bei der erſten Gebung des Geſetzes auf Sinai erſchien.

Der Pſalm iſt mehrfach mißverſtanden worden. Man glaubte darin eine gänzliche Verwerfung des Moſ. Opfercultus zu finden. Ältere Ausl. bezogen ihn daher auf die Zeiten des N. T., und auf die Aufhebung des Moſ. Geſetzes durch Chriſtum; neuere wollten hier Spuren einer Oppoſition gegen das Moſ. Geſetz und einer aufgeklärten, d. h. naturaliſtiſchen Denkungsart finden. Vgl. die Widerlegung der letzteren Anſicht in der Ev. K. Z. Jahrg. 1835. S. 641 ff. Grade ſo gut könnte man aus den Worten von H. Müller in der Epiſtoliſchen Schlußkette S. 858: „auch hat die heutige Chriſtenheit vier ſtumme Kirchengötzen, denen ſie nachgeht, den Taufſtein, Predigtſtuhl, Beichtſtuhl, Altar“ ſchließen, daß er damit Taufe, Predigt, Beichte und Abendmahl verwerfen wollte.

V. 1. Ein feines Lied von Asaph. Gott, der Allerhöchste, der Herr redet, und rufet die Erde vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang. V. 2. Von Zion, der Schönheit Vollendung, erglänzet Gott. V. 3. Kommen wird unser Gott und nicht schweige er, Feuer vor ihm her verzehret, und rings um ihn stürmet es sehr. V. 4. Er ruft den Himmel oben, und die Erde daß er richte sein Volk. V. 5. „Versammelt mir meine Frommen, die meinen Bund schließen auf Opfer.“ V. 6. Und dann verkünden die Himmel seine Gerechtigkeit, denn Gott richtet. Selah. Zuerst wird in V. 1 die ganze Erscheinung in einem kurzen Überblicke vorgeführt, dann wird dieselbe eingehender geschildert. Das: er redet, gleich in dem Überblicke, weist darauf hin, daß die Rede des Herrn, wie sie nachher in V. 7—23 mitgetheilt wird, dasjenige ist, dem alles Übrige dient. Die drei Namen Gottes stehen nach den Accenten, der Parallelst. Jos. 22, 22 u. a. Gründen, vgl. gegen die Erkl.: der Gott der Götter, Beitr. Th. 2. S. 261, in Apposition. Die Häufung der Benennungen soll die Heuchler mit Schrecken erfüllen, indem sie ihnen die Majestät desjenigen vor Augen führt, dessen Gericht sie unterliegen. In dem Verhältniß dieser Benennungen findet eine Steigerung statt. Elohim ist mehr als El, dem sein Singular Eloah gleichsteht. Der Plur. bezeichnet die Fülle und den Reichthum des göttlichen Wesens. Jehovah ist der höchste Name, nach seiner Ableitung — er bezeichnet Gott als das einzige reale Seyn — und nach dem Sprachgebrauch, in dem auf Jehovah die herrlichsten Offenbarungen Gottes, die an sein Volk und für dasselbe, zurückgeführt werden, vgl. Beitr. a. a. O. Daß die Erde nicht etwa deshalb herbeigerufen wird, um selbst gerichtet zu werden, sondern nur um bei dem Gerichte über das Bundesvolk zugegen zu seyn, wird in V. 4 ausdrücklich gesagt, und erhellt auch

hinreichend aus dem ganzen Inhalte d. Ps. Daß die Erde und der Himmel (V. 4) nicht etwa (Stier) als Werkzeuge und Diener des göttlichen Gerichtes in Betracht kommen, sondern nur als Zeugen, daß sie nur deshalb herbeigerufen werden, um die Scene feierlicher zu machen, um darauf hinzuweisen, daß die Sache, um die es sich hier handelt, und die Rede, welche sie darlegt, von der größten Bedeutung ist, würdig vor dem erhabensten aller Auditorien behandelt, und von ihm angehört zu werden, zeigt die Vergl. aller Parallelst. des A. T. Entscheidend ist hier namentlich Deut. 4, 26: „ich nehme zu Zeugen gegen euch heute Himmel und Erde, daß ihr eilends umkommen werdet," wo die Hinzunahme von Himmel und Erde gar keine andere Bedeutung haben kann, als die, die Scene feierlich zu machen. Vgl. noch Deut. 32, 1, welche St. als die eigentliche Grundst. zu betrachten ist, Jes. 1, 2. — Das הוֹפִיעַ in V. 2, eig. glänzen machen, dann glänzend erscheinen, erglänzen, ist hier wie in Ps. 80, 2 entlehnt aus Deut. 33, 2. Daß der Herr nicht vom Himmel, sondern aus Zion erscheint, zeigt, daß das zu haltende Gericht ein theokratisches ist. Schon hieraus erhellt, daß der S. durchaus auf theokratischem Grunde steht, und daß es nicht seine Absicht seyn kann, den mit der Theokratie eng zusammenhängenden Opfercultus, der namentlich mit der Gegenwart des Herrn auf Zion in der engsten Verbindung steht, zu verwerfen. In welchem Sinne Zion die Vollendung der Schönheit genannt wird (welche Bez. Luther nach den LXX fälschlich auf Gott bezieht), erhellt aus dem zu Ps. 48, 3 Bemerkten. Je größer die geistliche Herrlichkeit Zions ist, auf den Kundgebungen ihres Gottes in ihr beruhend, desto strafbarer sind ihre Bewohner, die den in ihr, in seiner Kirche, offenbar gewordenen Gott, nicht durch wahrhaftige Erfüllung seiner Gebote geehrt haben. — Das: unser Gott, in V. 3 weist hin auf den Grund der Erscheinung des Herrn. Als Israels Gott, der, weil er viel

gegeben, auch viel verlangt, konnte er dem groben Mißverſtande des Geſetzes nicht ferner zuſehen. Statt: nicht ſchweige er, Mehrere: er wird nicht ſchweigen. Allein man hat zu dieſer ſprachwidrigen Auffaſſung (das לֹא verneint immer ſubjectiv) gar keinen Grund. Das: er ſchweige nicht, hat das: er wird nicht ſchweigen, zu ſeiner Grundlage, und drückt außerdem noch aus, daß das, was Gott thun wird, den Wünſchen des S. angemeſſen iſt. Dieſe Bezeugung des Wohlgefallens an dem Thun Gottes kommt bei Propheten und Pſalmiſten ſehr häufig vor. Den Gegenſatz gegen das Schweigen bildet zunächſt das Reden im eigentlichen Sinne, vgl. V. 1, wie es in V. 7—23 erfolgt. Daran ſchließt ſich aber, wenn dieſer erſte Grad der Beſtrafung keine Wirkung thut, ſofort die thatſächliche Rede, vgl. V. 21. Zu dem: Feuer vor ihm her verzehret, vgl. Pſ. 18, 9. Das מְסַעֲרָה, es ſtürmt. Feuer und Sturm erſcheinen als Symbol des Zornes Gottes, ſeiner ſtrafenden Gerechtigkeit, wie hier verbunden in der oft mißverſtandenen St. 1 Kön. 19, 11. 12. Das Feuer allein tritt uns in dieſer Qualität ſchon in der Wolken- und Feuerſäule entgegen, vgl. beſ. Ex. 24, 17. In Deut. 32, 22 erſcheint der göttliche Zorn, wodurch Iſrael verzehrt wird, unter dem Bilde eines großen Feuers, vgl. 2 Theſſ. 1, 8. In Deut. 4, 24. 9, 3. Hebr. 12, 29 wird Gott ſelbſt wegen ſeiner ſtrafenden Gerechtigkeit, ſeines Zornes gegen die Sünde als verzehrendes Feuer bezeichnet. In Bezug auf die Winde und Stürme als Symbol der göttlichen Gerichte, vgl. meinen Comm. zu Offenb. 7, 1. Deutlich ſpielt der S. hier an auf die furchtbaren Erſcheinungen bei der Geſetzgebung, Ex. 19, 16. 20, 15. Die hier erwähnten Erſcheinungen theilen mit den dortigen den in Ex. 20, 17 angegebenen Zweck: „damit ſeine Furcht ſey über euch, daß ihr nicht ſündiget.“ Sie ſollen das Herz mit heiliger Scheu vor dem himmliſchen Richter erfüllen, indem ſie hinter dem Vordergrunde der ſtrafenden Worte einen Hintergrund

rächender Thaten erblicken laſſen. — Das: zu richten, in V. 4, iſt nach dem zu V. 1 Bemerkten nicht etwa zu erkl.: damit ſie richten, ſondern damit er richte, zum Behufe des von ihm zu haltenden Gerichtes über ſein Volk. — Nachdem der Herr an dem Orte des Gerichtes erſchienen iſt, und alle Zeugen dort ſchon verſammelt ſind, gibt er in V. 5 den Befehl, die Beklagten vor ihn zu führen. Die Anrede iſt an die (idealen) Diener des göttlichen Gerichtes gerichtet. Wollte der S. beſtimmter reden, ſo würden die Engel genannt ſeyn, vgl. Matth. 24, 31. Es iſt auf den erſten Anblick befremdend, daß der Herr diejenigen, die er als Übertreter ſeines Bundes richten will, als ſeine Frommen bezeichnet. Die Hinweiſung auf die Höhe der Würde und Beſtimmung iſt aber ganz beſonders geeignet, die Schmach des wirklichen Zuſtandes zum Bewußtſein zu bringen. Ganz analog iſt Deut. 32, 15, wo Iſrael grade in der Schilderung ſeines ſchmähligen Abfalls Jeſchurun genannt wird, vgl. das Jeſcharim von dem ganzen Volke in Num. 23, 10, analog Jeſ. 42, 19: „wer iſt blind, wenn nicht mein Knecht und taub, wie der Bote, den ich ſende, wer iſt blind, wie der Gottergebene, und blind wie der Knecht des Herrn.“ Das עלי זבח wird gewöhnlich erkl.: unter Opfern, ſ. v. a. unter Sanction durch Opfer, vgl. Ex. 24, 4—8. Allein da die Worte ſo aufgefaßt ziemlich müßig ſtehen, und da auch dem Partic. nach dieſer Erkl. kaum ſein Recht geſchieht, ſo erkl. man beſſer: die meinen Bund ſchließen auf Opfer, auf Grundlage oder unter Bedingung des von ihnen darzubringenden Opfers. Vgl. das עלי von der Grundlage, auf der etwas ruht, Gen. 27, 40. Deut. 8, 3. Das Mißverſtändniß des bedungenen Opfers, in deſſen Darbringung, wenn es geiſtlich aufgefaßt wird, vgl. V. 14 und 23, Beitr. Th. 3. S. 137, die ganze Schuldigkeit des Volkes Gottes beſteht, wird im Folgenden aufgedeckt und gerügt, ſo daß die Worte, ſo aufgefaßt, ſehr treffend das Thema der folgenden Verhandlung bezeichnen.

Nun, nachdem außer den Zeugen auch die Beklagten versammelt sind, beginnt das Gericht: und dann verkünden die Himmel u. s. w., V. 6. Die Himmel verkünden in sofern die Gerechtigkeit Gottes, als die richterliche Stimme Gottes, seine Gerechtigkeit offenbarend, von dorther erschallt, vgl. Ex. 20, 19, worauf in den Worten: denn Gott richtet, vorläufig mit Worten, ausdrücklich hingewiesen wird. Durch das Partic. שֹׁפֵט „wird die Handlung als ein festes bleibendes Bild vor Augen geführt," s. v. a. er ist am Richten. Das כִּי ist die Copula. V. 7. Höre, mein Volk, und laß mich reden, Israel, laß mich dich beschwören: Gott, dein Gott bin ich. V. 8. Nicht wegen deiner Opfer will ich dich strafen, und deine Brandopfer sind vor mir beständig. V. 9. Nicht darf ich nehmen aus deinem Hause Farren, noch Böcke aus deinen Hürden. V. 10. Denn mein sind alle Thiere des Waldes, das Vieh auf den Bergen da sie bei Tausend gehen. V. 11. Ich kenne alles Gevögel der Berge, und was sich auf dem Felde regt ist mir bekannt. V. 12. Wo mich hungerte wollt' ich's dir nicht sagen, denn mein ist der Erdkreis und was ihn füllt. V. 13. Sollt' ich essen das Fleisch der Stiere, und das Blut der Böcke trinken? V. 14. Opfere Gott Lob, und also bezahle dem Höchsten deine Gelübde. V. 15. Dann rufe mich an am Tage der Noth, so will ich dich erretten, und du wirst preisen mich. — Mit V. 7 beginnt die im Vor. eingeleitete Rede Gottes als Richters. Das שׁוּר mit ב heißt hier, wie nicht selten, betheuren, bittend und beschwörend nahen. Der Eingang: Gott, dein Gott bin ich, dient demselben Zwecke, dem der Eingang bei der Gesetzgebung in Ex. 20, 2. Er soll der folgenden Rede Eingang verschaffen. Demselben Zweck dienen auch die Bezeichnungen der Angeredeten. Auf der einen Seite mein Volk und Israel, das Volk Gottes und des Bundes,

auf der andern Gott, der Gott Himmels und der Erden, dein Gott, der Gott, der Israel durch so viele Wohlthaten an sich gekettet, seinen Gehorsam so theuer erkauft hat. Der Sinn von V. 8: nicht die äußeren Opfer, die ihr regelmäßig darbringt, etwas viel Größeres ist der Gegenstand meiner Rüge. In diesem V. liegt deutlich, daß wenn die äußeren Opfer nicht dargebracht würden, auch dieß ein Gegenstand der Rüge seyn würde. — Es folgen nun in V. 9 ff. die Gründe, warum sich Gott um die äußeren Opfer als solche wenig kümmert, zuerst V. 9—12, wenn er der Opfer bedürfte, so brauchte er sie doch nicht von Menschen zu verlangen, da ihm seine ganze Schöpfung zu Gebote steht, dann in V. 13 seine Geistigkeit, nach der ihm die äußeren Opfer als solche gar nichts gewähren können. Über das überall aus Gen. 1, 24 entlehnte ו in וּבְהֵמָה, V. 10, vgl. Ew. § 211b. Die Berge der Tausende, die Berge, wo sich Tausende von Vieh befinden. — Wie das: ich kenne, so ist auch das bei mir in V. 11 auf die Kenntniß zu beziehen. Kenntniß und Besitz sind hier von einander unabtrennbar, so gewiß als die Allwissenheit nicht seyn kann ohne die Allmacht und die Allherrschaft. — In V. 14 und 15 werden an die Stelle der falschen Opfer die wahren gesetzt, und von ihrer Darbringung reiches Heil verheißen, die Pflicht in V. 14, der Lohn in V. 15. Der Preis (das תּוֹדָה hat nur diese Bed.) wird hier mit individualisirend genannt, als eine species des innerlichen, durch das Herz geleisteten Cultus im Gegensatze gegen den rein äußerlichen. Es ist aber eine große Sache um den Dank. Jo. Arnd: „Die Danksagung begreift viel Tugenden in sich, Gotteserkenntniß, denn sie erkennt, daß Gott ein Ursprung ist alles Guten; Gottesfurcht, nämlich die kindliche Furcht, die als ein Kind von Gott dem Vater alle Wohlthaten empfängt; die Demuth, dadurch man erkennt, daß wir nichts von uns selbst haben, sondern alles von Gott," u. s. w. Das: und bezahle, ist s. v. a.: so wirst du

bezahlen. Die Gelübde beſtanden größtentheils aus Dankopfern, vgl. Lev. 7, 11. 16. Pſ. 116, 17. 18. Nur wer die Subſtanz dieſer Dankopfer, den Dank darbringt, hat wahrhaft ſeine Gelübde bezahlt. Die gew. Auffaſſung des: und bezahle, im Sinne der Ermahnung, iſt unzuläſſig, weil ſie die Redensart: die Gelübde bezahlen, ohne weiteres im geiſtlichen Sinne nimmt. — Der ganze V. 15 iſt verheißenden Inhaltes. Er verkündet den Lohn, der dem geiſtlichen Cultus von Gott beſtimmt iſt. Wer Gott auf die rechte Weiſe dankt für die gewährte Errettung, der kann ſich in der Zeit der Noth neuer Errettung mit Sicherheit getröſten. Dann rufe mich an, iſt ſ. v. a. wenn du mich dann anrufſt. Das: du wirſt mich preiſen, du wirſt Veranlaſſung erhalten, dieß zu thun. Als Gebot des Vertrauens in der Noth kann das: rufe mich an, nicht genommen werden. Auch die Heuchler rufen Gott in ihrer Weiſe an.

V. 16. Und zum Böſen ſpricht Gott: was verkündeſt du meine Geſetze, und nimmſt meinen Bund in deinen Mund; V. 17. So du doch Zucht haſſeſt, und wirfſt meine Worte hinter dich. V. 18. Wenn du einen Dieb ſiehſt, ſo ſtimmſt du mit ihm ein, und mit den Ehebrechern iſt dein Theil. V. 19. Deinen Mund gibſt du dem Böſen hin, und deine Zunge knüpfet Trug. V. 20. Du ſitzeſt, redeſt wider deinen Bruder, gegen den Sohn deiner Mutter ſprichſt du Verleumdung. V. 21. Das thateſt du und ich ſchwieg, da meinteſt du, ich ſey wie du. Aber ich will dich ſtrafen, und will's ordnen vor deinen Augen. — Von der erſten Tafel wendet ſich hier der D. zur zweiten. Das רָשָׁע in V. 16 iſt, wie ſehr häufig, der Böſe im engeren Sinne, der Frevler gegen den Nächſten. Der gewöhnlich angenommene Gegenſatz der eigentlich Böſen gegen die irrenden Genoſſen des Volkes Gottes iſt ein unhaltbarer, und der D. hat es hier mit denſelben Individ-

duen, wie in V. 7 ff. zu thun. Gott ſtatt der geiſtlichen Opfer die äußeren darbringen wollen iſt ein auf ſchwerer ſittlicher Verſchuldung beruhender Irrthum, und die ihn hegen, erſcheinen in der Schrift immer zugleich als Böſewichter. In Jeſ. 1, 15 z. B. ſind die Hände der blos äußerlich Gottesdienſtlichen zugleich voll Blut, vgl. 66, 3. 4. Nach Parall. und Zuſammenhang wird durch den Bund das Geſetz Gottes bezeichnet, namentlich ſofern es das Verhältniß gegen den Nächſten regelt. Dieſer Sprachgebr. findet ſich ſchon im Geſetze ſelbſt, vgl. z. B. Ex. 24, 7. 34, 28. Der Böſe nimmt das Geſetz in den Mund, eigentl. auf den Mund ſ. auf die Lippen, Ex. 23, 13. 2 Sam. 13, 32, um ſich der Erkenntniß des Willens Gottes zu rühmen, Andere zu belehren, und Andere zu richten, Röm. 2, 18—24. — Daß ſie kein Recht haben, Gottes Geſetz in ihren Mund zu nehmen, erweiſt der S. in V. 17 daraus, daß ſie durch daſſelbe ſich nicht wollen beſtrafen und ihre eignen Mängel verbeſſern laſſen, wozu ihnen doch das Geſetz gegeben iſt, das nicht da iſt, um beſprochen, ſondern um gethan zu werden, vgl. Röm. 2, 13. Jo. Arnd: „Ein ſolcher war Ahab, der konnte ſich ſo fromm ſtellen, aber da ihn Elias ſtraft, fluchet er, und trachtet dem Propheten nach dem Leben, das macht er war ein Heuchler, und wollte für fromm gehalten werden. Aber was rechte fromme Leute ſind, die ohne Heuchelei, und denen Gottes Wort ein Ernſt iſt, die können ſich wohl ſtrafen laſſen und erkennen ihre Sünde, wie David, da ihn der Prophet Nathan ſtraft, ward er nicht zornig, ſondern ſprach: ich habe wider den Herrn geſündigt, daran erkennt man die, ſo keine Heuchler ſind.“ — Der S. bezieht ſich in V. 18—20 auf die drei Gebote des Decaloges: du ſollſt nicht ehebrechen, du ſollſt nicht ſtehlen, du ſollſt nicht falſches Zeugniß reden gegen deinen Nächſten. Er zeigt dem Sünder, wie wenig Recht er habe, die Gebote Gottes im Munde zu führen, da er ſie der Reihe nach verletze. Das רָאָה mit עִם in V. 18

nicht: an jemanden Wohlgefallen haben, ſondern ſich mit jemanden vergnügen, einverſtanden ſeyn, vgl. Hi. 34, 9. Röm. 1, 32, und was von den Bewohnern von Sodom und Gibeah erzählt wird. Luther hat nach LXX und Chald. die Form fälſchlich von רוץ abgeleitet. Das שלח mit ב in V. 19 immittere. Ohne ſprachliche Berechtigung Mehrere: du läſſeſt deinem Munde den Zügel ſchießen zum Böſen. Das: du ſitzeſt, in V. 20, iſt maleriſche Bez. der Klatſchgeſellſchaften, vgl. zu Pſ. 1, 1. Die Redensart נתן רפי (das רפי nur hier) kann nach dem allgemeinen Zuſammenhange — in V. 19 und 20 iſt nur von Sünden der Zunge die Rede —, nach dem Parallelismus, und nach der offenbaren Beziehung auf das Gebot: du ſollſt nicht falſches Zeugniß reden, nur auf böſe Nachreden und Verleumdungen bezogen werden. Am beſten nimmt man das נתן in der häufigen Bed. von ſich geben, das רפי in der Bed. Stoß = Worte, wodurch er oder ſeine Ehre niedergeworfen wird. Das: gegen den Sohn deiner Mutter, ſteht ſteigernd, da das אח nicht ſelten den Bruder im weiteren Sinne bezeichnet, ſ. v. a. ſogar gegen deinen leiblichen Bruder. — Das Schweigen in V. 21 bildet den Gegenſatz gegen eine thatſächliche Rede. Ich ſchwieg, in meiner Langmuth, die dich zur Buße leiten ſollte, Röm. 2, 4, du aber, mein Schweigen ganz falſch deutend, meinteſt, ich ſey ganz (der Infin. constr.) wie du, ebenſo freundlich geſtimmt gegen die Sünde. Da das: ich will dich züchtigen, und dadurch den ſchlagenden Beweis für das Gegentheil liefern, den Gegenſatz bildet gegen das: ich ſchwieg, ſo kann es ſich nicht auf die vorliegende Strafrede (Maurer), ſondern nur auf die thatſächliche Rede Gottes, die wirkliche Beſtrafung beziehen, vgl. V. 22. Das: ich will ordnen vor deinen Augen, vgl. über das ערך zu Pſ. 5, 4, wird treffend von Calvin ſo erklärt: „er kündigt an, ſie werden bald an das offne Licht gezogen werden, daß ſie genöthigt ſeyen, mit

ihren Augen die Schandthaten zu sehen, die sie vor Gottes Augen verbergen zu können wähnten. Denn also lege ich das Ordnen aus, daß Gott in genauer Ordnung ihnen einen vollständigen Catalog ihrer Schandthaten vorlegen wird, den sie lesen und erkennen müssen, sie mögen wollen oder nicht."

V. 22 und 23 enthalten den nachdrücklichen Schluß der Rede Gottes. Zuerst in V. 22 die Drohung an die hartnäckigen Sünder, dann in V. 23 die Verheißung an die, welche sich auf den rechten Weg leiten lassen. V. 22. Merket doch dieß, ihr Gottesvergessenen, daß ich nicht zerreiße sonder Erretter. V. 23. Wer Lob opfert, wird mich preisen, und wer einen Weg bereitet, dem werde ich zeigen das Heil Gottes. Dieses, alles was im Vor. zur Entlarvung und Schreckung der eingebildeten Heiligen gesagt worden, namentlich aber die Drohung zum Schlusse des vor. V. Unter dem Namen der Gottvergessenen werden die Freunde des blos äußerlichen Gottesdienstes und die Bösen zusammengefaßt. Zu dem: daß ich nicht zerreiße u. s. w. Jo. Arnd: „Gleichwie ein reißend Thier ihm den Raub nicht gerne nehmen läßt, also kann Niemand vom Zorne Gottes erretten, wenn er anbrennt, schrecklich ist's, in die Hand des lebendigen Gottes fallen und zur Strafe hingerissen werden." Das: er wird mich preisen, in V. 23, kann nach V. 15 und dem parallelen: ich werde ihm zeigen mein Heil, nur s. v. seyn a.: er wird Veranlassung erhalten, mich zu preisen. Die Redensart שׂוּם דֶּרֶךְ kommt in Ez. 21, 25. Jes. 43. 19, vgl. 49, 11, in der Bed. einen Weg machen oder bereiten vor. Dadurch werden Erkl. wie die: welcher auf den Weg achtet, oder: seinen Weg ordnet, u. a. beseitigt. Mehrere nun unter denjenigen, welche die Redensart richtig auffassen, erkl. nach dem Vorgange der LXX und Vulg.: er bahnt den Weg, da ich ihn will sehen lassen, so in der Bestimmung des Sinnes mit Luther zusammentreffend, welcher der falschen Lesart

שָׁם, dort, gefolgt iſt. Allein dann würde im Schluſſe der zweite Theil der Rede Gottes, in V. 16—21, ganz fallen gelaſſen. Zu einem befriedigenden Sinne gelangt man nur, wenn man erklärt: wer einen Weg bereitet, ſ. v. a. wer ſein Leben nach feſten Grundſätzen regelt, das Gegentheil in Pſ. 125, 5: „die da abbeugen auf ihre krummen Wege.“ Dann haben wir in jedem der beiden Glieder Bedingung und Folge. Das erſte iſt Compendium von V. 14. 15. Der Heilsverheißung für denjenigen, welcher der Pflicht gegen Gott wahrhaft genügt, geht die Heilsverheißung für denjenigen zur Seite, der gegen den Nächſten eine der in V. 16 ff. gerügten entgegengeſetzte Stellung einnimmt. Das Heil Gottes, für mein Heil, um darauf hinzuweiſen, was es heißt, des Heiles Gottes theilhaftig werden.

Berlin, gedruckt bei Trowitzſch und Sohn.